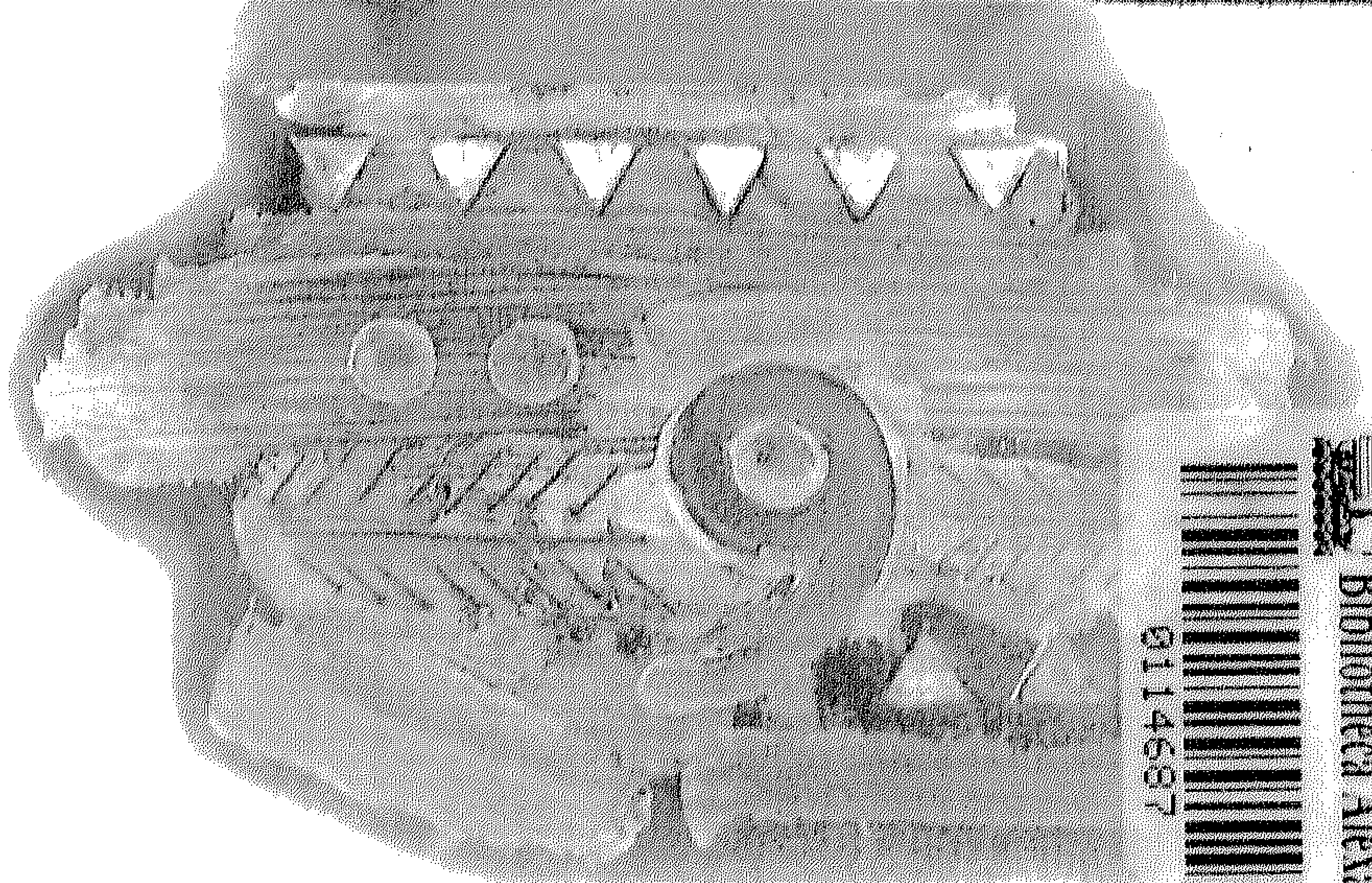
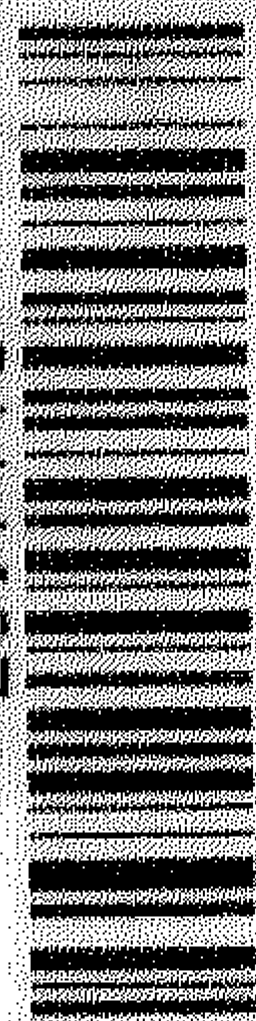
شفيق مقار

السحر في التوراة

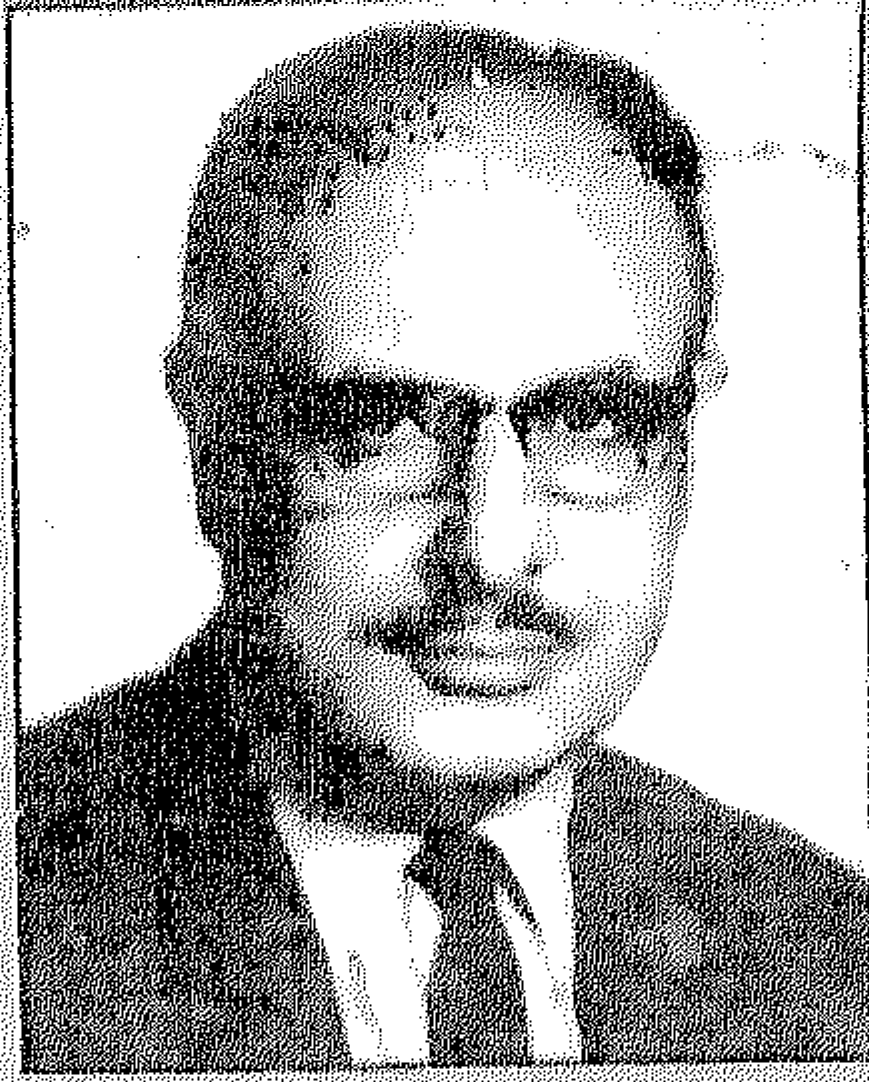
والعهد القديم











شفيق مقار

كاتب وباحث وصحافي وإذاعي نشرت كتاباته في مختلف العواصم العربية، واذيعت برامجه الإذاعية من القاهرة ولندن.

صدر له حتى الآن:

(١) دراسات وأبحاث منشورة:

- «تتار القرن العشرين»
بداية لنظرية في الإبادة. القاهرة، بغداد.
- «باليه السلام الاميركي
على مسرح الشرق الاوسط» بغداد.
- «الذئب الاتي من عند الإله»
هرتسل والصهيونية، بيروت.
- «قضية الانشقاق في الاتحاد
السوفياتي - سولجنتسين» بيروت.
- «الحلف الأسود اميركا واسرائيل»
لندن.
- «الارهاب والإبادة في ظل الإله» لندن.
- «غباء المرء محسوب عليه» - دراسة في مفاهيم العنصرية الجديدة، لندن.
- «مقالات في الحرية» لندن.
- «مشكلة الكاتب والسلطة» لندن.
- «قراءة سياسية للتوراة»
رياض الريس للكتب والنشر، لندن.
- «قتل مصر من عبد الناصر إلى السادات»
رياض الريس للكتب والنشر، لندن.

(٢) اعمال معدة للنشر:

- «الجنس في التوراة والعهد القديم».
- «التوجُّه الامبريالي في اسس اليهودية».
- «حافة الغد - دراسة في الاساطير».

السحر في التوراة
والعهد القديم

شفيق مقار

السحر في التوراة

والعهد القديم


RIAD EL-RAYYES BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر
56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

MAGIC IN THE BIBLE

by

SHAFIK MACKAR

First Published in the United Kingdom in 1990

56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

British Library Cataloguing in Publication Data

Shafik Mackar
Magic in the Bible
1. Bible. Special subjects. Magjc
I. Title
220.813343

ISBN 1-85513-105-6

الطبعة الاولى: آب / اغسطس ١٩٩٠

محتويات الكتاب

ترنيمة ليهوه أم لرع ؟

(من سفر المزامير قبل تنقيحه)

«١٢ (ترنيمة) ليهوه»

«عندما يشرق يهوه،
قرص الشمس صاعداً إلى كبد السماء
وعلى جانبيه جناحا حمامة مفضضان،
وريشهما بلون الذهب،
يتشتت أعداؤه
يتبددون كدخان،
يذوبون كشمع في وقيده»

(Hebrew Bible, c. 11th Century B.C., The Book of Beards, A BIG JEWISH BOOK, ed. Rothenberg and Lenowitz, Anchor Press, Doubleday, New York, 1878 pp. 213/214).

«ظل بنو اسرائيل بدائيين، بمعايير شعوب العالم القديم المتحضرة. وحتى على الصعيد الروحي، تلبّثت فيهم عناصر عديدة من التخلف، وظلت تلك حالهم لقرون عديدة.. تسلطت عليهم فيها محرّمات (Taboos) كثيرة متعلقة، مثلاً، بالجنس، والدم، والحرب، وظل السحر مؤسسيا وذا سطوة غلّابة على عقولهم. فموسى، مثلاً، لم يكن يتكلم مع الله وجها لوجه فحسب، بل وأشرف على عملية شاسعة من خوارق سحرية مذهلة، وأسهم بنفسه في القيام بحيل سحرية تحولت القضبان والعصي فيها إلى ثعابين، وهي حيلة مبتذلة من أكثر الألاعيب السحرية شيوعاً في الشرق الأدنى القديم، غير أنها وسائر أعمال السحر المثيلة باتت جزءاً من الديانة اليهودية ذاتها واعتبرت منجزات مقدسة ظلت محل إجلال وايمان منذ زمن موسى وهرون.

وقد ظل الأنبياء اليهود، فيما أعقب ذلك من عصور، يقومون بأعمال السحر، بل وارتدوا أردية السحرة واستخدموا عدّتهم السحرية. فنحن نقرأ الكثير عن عباءة إيليا التي ورثها أليشع، كما نقرأ عن قرني حديد صنعهما صدقيا بن كنعنة بالسحر لنفسه، كما نقرأ أن شمشون تمتع بقوى تجسّد الاعتقاد البدائي السحري بأن مكمن القوة في شعر الرأس، بل ونلتقي على صفحات العهد القديم بأنبياء اليهود وهم في حالات من الانجذاب يبدو أنهم كانوا يتوصلون إليها باستعمال البخور والمخدرات، كما نجد في سفر من أسفار العهد القديم سلسلة من حيل سحرية مسجلة بمنتهى الجدّية، منها حيل مغناطيسية، وحيل مائية، وحيل التسبب بالسحر في إصابة الناس بالأمراض وفي شفائهم منها، بل وحيل التوصل بالسحر إلى احياء الموتى، واحداث الظواهر الجوية كالصواعق».

(Johnson, Paul: «**A History of the Jews**», Harper & Row, N. Y., 1988, p. 38).

هذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في وجهٍ جوهري ثانٍ من أوجه اليهودية (كما هي في كتابها الديني، لا في أي مصدر آخر)، هو السحر، بعد أن استقرأنا في مبحث سابق وجهها السياسي.

وباستثناءات نادرة وثمينة، إن لم يكن لشيء فلشجاعة أصحابها، يبدو أن هناك إصراراً عاماً على تجاهل هذين المكوّنين الأساسيين من مكونات الفكر الديني اليهودي. وذلك إصرار يظلّ - في أحسن حالاته - متصفاً بالسذاجة وقصر النظر حتى وإن احتمى بالورع وخشية الاقتراب من «المقدسات»، ويتراءى في أسوأ حالاته كموقف سلبيّ ناضح بالعمالة الفكرية والاستهانة بقيم الدين، أيّ دين، باعتبار الدين سبيلاً إلى حياة إنسانية سويّة قائمة على أسس من الأخلاق.

ولذلك، وبالنظر إلى العدوانية المتعاظمة التي تتضح يوماً بعد يوم في تعامل الحركة السياسية التي استمدت منابعها الفكرية، ومراميها الإقليمية، ودعاماتها «الأخلاقية» من تلك الديانة، يظل من متطلبات البقاء، لا أقل، تعمُّق هذين الوجهين الأساسيين والوقوف على ما نفثاه في النخاع الفكري والروحي للديانة وما نفثته تلك الديانة، دنيوية التوجّهات أرضيّة المطامع، في الحركة الصهيونية التي يعاني العالم ويلاتها.

تتمثل مشكلة المعاصرين مع الديانة اليهودية في كونها ديانة تمكّن كهنتُها وكتبتُها من إسباغ قداسة مزدوجة عليها: قداسة كونها ديانة، وديانة توحيدية سبقت زمنياً (وإن لم تسبق روحياً وفكرياً) الديانتين

التوحيديتين الأخريين المعترف بهما، وقداسة كونها ديانة «شعب مختار» و «أمة مقدسة» اختارها الإله واصطفاها وانحاز إليها في مواجهة كل خليقته. وبفضل تلك القداسة المركّبة المتضاعِفة يبدو «الشعب المختار» في غمار ممارسة شاسعة الأبعاد لعملية غسل مخ كوكبية لحوحة لا تهمد، آخذاً في فرض نفسه على عالم اليوم، وفيما يأمل قادة الصهيونية، على عالم الغد، بوصفه «الشعب الأسمَى» والأمّة المقدّسة المهيمِنَة، مستغلاً في ذلك المسعى الكوكبي انقياد الأمميين الأغيار (الجوييم) والوهن المتعاظم لروحانياتهم وموقفهم من الدين.

ولقد يبدو قولنا أن «الشعب المختار» آخذ في التحول إلى «شعب أسمَى» بفضل تخاذل الأغيار الروحي والديني كما لو كان من قبيل المفارقة، أو ـ وذلك أسوأ ـ من قبيل التمنّي لصراع ديني مع اليهودية. لكن الأمر لا يمكن أن يكون أبعد من ذلك. فالحادث الآن لشعوب أممية كثيرة لا سبيل إلى وصفه إلا بالاستعمار الروحي من جانب اليهود الآخذين في جعل أنفسهم «شعباً أسمَى». وذلك ملحوظ بقوة ووضوح في المجتمعات الأممية الغربية على شكل تناسُب طردي بين الإمعان في المادّية والبعد عن الروحانيات، بل وازدرائها باعتبارها تخلّفاً فكرياً، من جانب غير اليهود، أي الكثرة الساحقة من أفراد تلك المجتمعات، وبين الافتتان باليهود، لا بـ «صلاحهم» وتدينهم وسموهم الروحي فحسب، بل «وبتفوقهم» العقلي والعملي ونبوغهم. وفي سياق ذلك الإنسحار المُهَندَس المكثّف اللحوح، تتنازل تلك الشعوب الأممية عن تراثها الروحي ـ وفي حالات محزنة وخطرة بحق عن حريتها الفكرية، بل وعن آدميتها ذاتها ـ تحت دفع حثيث من جانب «العمليين العقلانيين» المتزعمين لتيار الانجراف على عباب المادية المفرطة، فتترك ـ بتنازلها ذاك ـ فراغاً فاغراً لا تجد ما يملؤه إلا «روحانية» بالوكالة تتمثل في ضرب غريب من التهوُّد بالروح والعقل.

وبطبيعة الحال، تتبنى ذلك المسار الانتكاسي للروح والعقل وتشجّعه وتغذّيه وتستغلّه استغلالاً عديم التورع الحركةُ الصهيونيةُ التي ما زالت ـ حتى الآن، وإلى أن تنتهي المرحلة الشرق أوسطية من مسيرتها المظفّرة ـ تخفي مخالبها ووجهها الحقيقي عن الشعوب الأممية الغربية داخل قفاز ناعم ووراء قناع من الطيبة والخيرية يتسمّى باسم «الحضارة اليهو ـ مسيحية».

يمكن للمرء أن يرى للأمميين الغربيين عذراً عندما ينساقون صوب هذا المصير المعتم على عباب التوحُّد بأناس وُحِّد كتابُهم الديني («العهد القديم») بالكتاب الديني للغالبية العظمى من الشعوب الأممية («العهد الجديد») في كتاب واحد «مقدّس»، باعتبار ديانة هؤلاء منبنية على ديانة أولئك (كما أكد بافتخار وورع الرئيس الأميركي ليندون جونسون وغيره من قادة «الأمم») مع التصامم المصمَّت والتعامي الكامل عن كل ما بين الديانتين من اختلافات جِذرية لا مؤدّى لها إلا نسف الأسس الاعتقادية الجوهرية لديانة الأمميين، ما لم تُكنَس بإلحاح واستماتة وإصرار تحت سجادة ذلك التوحُّد المفتعل.

وعذر الأغيار الأمميين أولئك ماثل في أنهم - في سياق حياتهم الدنيوية المادية - لم يكونوا في أي وقت الطرف المتلقّي للوحشية الدموية، بل كان اليهود دائماً الطرف الذي انصبت عليه وحشية الأمميين، تشهد بذلك موجات المذابح المنظمة (الـ Pogroms) التي ظل اليهود يُفتَرَسون فيها، والتي بلغت ذروتها إبان الصراع الكوكبي بين الحركتين الصهيونية والنازية في الحرب العالمية الثانية. وقد أتاح ذلك الواقع التاريخي (بصرف النظر عن مسبباته التاريخية) إضافة بعدٍ آخر لما هو آخذ في التحول إلى تبعية أممية لـ «الشعب المختار» و «الأمّة المقدّسة»، أي اليهود، ونعني بذلك البُعد ما يعرف بـ «عقدة الذنب». فالأغيار الأمميون الغربيون لم يكتووا بعد بنيران صراع يبدو محتوماً ولا نجاة للعالم منه طالما سدرت الحركة الصهيونية في تنفيذ المخطط التوراتي المنبني على اعتقاد ديني جازم بأن يهوه ما خلق العالم إلا لليهود وكيما يتسده اليهود. والأغيار الغربيون - بسبب ذلك الوهن المتعاظم الذي أصاب الجانب الروحي من آدميتهم بالضمور - لا يأخذون مأخذاً جدياً كل ذلك الكلام الوارد في «الكتاب المقدس»، لا في «عهده القديم»، ولا في «عهده الجديد»، وبخاصة متى تعلق برؤى النبييم الناضحة بالدم وشهوة الافتراس، باعتبار أن أولئك النبييم كانوا أناساً «صالحين» أتقياء ظلمهم معاصروهم بسبب صلاحهم وتقواهم، فتراءت لهم تلك الرؤى «الخشنة» نتيجة لما ظلوا يعانونه من عسف «عبدة الأصنام والحيوانات» المصريين والأشوريين والبابليين وكل تلك النوعيات الشرقية الفظّة، وباعتبار كل ما في أسفار التوراة و «العهد القديم» كله من حكايات، يمكن أن يبدو بعضها صادماً للنفس المعاصرة، حكايات رمزية ومجازية (allegories)

ذات مرامٍ أخلاقية رفيعة، لا يستقيم أن تؤخذ مأخذاً حرفياً فتنسب إليها وحشية أو دموية أو أي شيء آخر غير لائق. فمتى أضفنا إلى ذلك الموقف الطيب المتسامح «عقدة الذنب» التي تشكل جذوة متوهجة في الروح تعنى الصهيونية عناية خاصة بأن تجعلها متوقدة باستمرار، وأضفنا إلى مشاعر الذنب وهَم التوحُّد الأممي بالشعب المختار، الأمّة المقدّسة، الشعب الأسمَى، وقفنا على بعض أبعاد ما دعوناه بالاستعمار الروحي للأمميين الغربيين من جانب «الشعب الأسمَى المختار».

لكنه، إن كانت هذه حال الأغيار الغربيين، فما خطب الأغيار الشرقيين الذين ظلوا ـ منذ ما قبل منتصف هذا القرن المخيف، بلا أي ذنب جنوه ـ يكتوون بنيران الاشتهاء الكهنوتي اليهودي إلى التسيّد وانتزاع الأرض، أرضاً وراء أرض، من أصحابها وجعلها ـ بـ «تحريم» أي ذبح أصحابها ـ أراضٍ خالية يحلّ فيها شعب يهوه محل أولئك الأغيار الورعين الذين يبدون كما لو كانوا يتحرقون شوقاً للصعود بسرعة إلى الملأ الأعلى هرباً من وبال هذا العالم الصعب ومشكلاته وتحدياته؟.

ما القول في أولئك الأغيار الشرقيين الأتقياء إلى حد الموت وقد نهض شعب يهوه بينهم، فعلاً وواقعاً، لا كمجرد مجاز توراتي، كوحش مفترس لا ينام إلا على لحم فريسة من بينهم وشارباً دم شعب وراء آخر من شعوبهم؟ ما خطبهم، ولماذا يصرّون على التصامم والتعامي ودفن الرؤوس في الرمال المتحركة للورع الذي يجعلهم يحاربون كل محاولة لإيقاظهم ويدفعهم إلى التعجيل بشد أستار الليل عليهم بأيديهم المتشنجة متعجلين في واقع أمرهم اليوم الذي سوف «يحرِّمهم» فيه شعب يهوه ويرتوي من دمائهم فيريحهم من مشاق العيش في هذا العالم المتعب؟.

يكون العقل ظالماً إذا ما تساءل هذه التساؤلات وتغاضى عن ثقل العبء الذي تتطلبه اليقظة وعن الفظاعة التي لا تحتمل لما يقتضيه الوعي بحقيقة ما هو كائن.

غير أن ما هو معلّق في الميزان هنا ـ أياً كانت فظاعة الجهد المطلوب للتحلل من أغلال الاعتياد والانقياد ـ ما يتعلق به الأمر هنا، هو البقاء، لا أقل. لأن شعب يهوه لا يرحم متى تمكن، ولا يرتوي متى غرس أنيابه، ولا يشبع متى بدأ يأكل. وقد بدأت الوليمة.

لهذا، قد يكون من المجدي، إن كانت هناك أي جدوى لأي شيء يقال، رفع اليدين عن الأذنين لحظة، وفتح العينين لحظة، والإقدام على محاولة الفهم، مهما كانت متعبة. محاولة النظر بأعين لا غشاوة عليها، والإلمام ببعض أبعاد الصورة الآخذة في التضامّ والتماسك مفصِحةً عن نوعية الهول الآتي.

والصورة، رغم هولها، بسيطة في الواقع، بساطة الموت ذاته. فاليوم تقوم الحركة الصهيونية، مستندة بظهرها إلى الديانة الكهنوتية الأرضية التي اختلقها موسى مما سلبه للاويين من الديانة المصرية سماوية التوجهات المنصرفة بكل روحها إلى الصلاح وخلود الروح، بتحقيق طموح موسى وطبقته الكهنوتية إلى تسيُّد كل الأرض، والاستيلاء على كل ما تطؤه أقدامهم، وأخذ كل الثروات، وتحقيق «نبؤات» النبييم اليهود الذين تكاثروا من البذرة التي غرسها موسى في تربة الشرق الأدنى القديم معلنين أن غرض يهوه من خلق العالم جعله مُلكاً لصهيون حاكمة كل الأمم.

في «قراءة سياسية للتوراة»، انصبّ البحث على استظهار المضامين والدوافع السياسية لما احتوته الأسفار الخمسة الأولى من «العهد القديم»، أي أسفار التوراة، من صياغات كهنوتية ظاهرها «الدين» وباطنها الاندفاع عديم الاعتدال صوب غاية أرضية أعلاها الكهنة فوق كل غاية عداها تمثلت في الطموح إلى إقامة مُلكٍ أرضيّ دائم الاتساع باستخدام عدد من الأساطير الدينية المأخوذة من ثقافات شعوب الشرق الأدنى القديم، وهو اندفاع أُسبغت عليه المشروعية والقَدَاسة بادّعاء تواطؤ - غريب في تاريخ الديانات إلا ما كان منها بدائياً يقوم المعبود فيه بدور ساحر القبيلة - كامل وغير محدود من جانب إلّه قَبَليّ محارب صوّرته كتابات الكهنة ممعناً في الضراوة ظامئاً باستمرار إلى الدم غير عابىء لشيء - رغم ادعاء سماويته في عصور متأخرة - إلا لمصالح كهنته ومغانم «شعبه المختار».

وفي هذا الكتاب، ينصبُّ البحث على استظهار المضامين السحرية للتوراة و «العهد القديم»، وهي مضامين لا تقلّ أهمية عن المضامين السياسية في أية محاولة لفهم الديانة وسبر غورها. وبطبيعة الحال، ليس الهدف من هذا المبحث أو الذي قبله التقوُّل على تلك الديانة. فالهدف من استظهار مضامينها السياسية وطموحات كهنتها، ثم استظهار

مضامينها السحرية وما ولّده ذلك العمق السحري من طقوسٍ وشعائر ورموز دينية، محاولة فهم الديانة كما وضعها الكهنة، واستجلاء حقيقة موقفها من الألوهة ومن العالم ومن فيه من بشرٍ (أو - في الواقع - ممن يتصنعون أنهم بشر) أغيارٍ أمميين، وسبر غورٍ مفهوم التوحيد عند كهنتها والنفاذ من ذلك إلى محاولة استظهار تصوّر أصحابها لوظيفة الدين: وهل هي التسيّد بالسحر والإيهام والغش والعنف، أم صياغة أسس علاقة سوية بين السماء والأرض، وبين من يشاركون بعضهم البعض السكنى على هذه الأرض من يهود وأغيار؟

ولقد ظل الادّعاء الأكثر إلحاحاً في الأنشطة الدعائية لليهودية أنها، أولاً: الديانة الرائدة العظيمة التي «اكتشفت» مفهوم التوحيد في أعلى وأسمى وأنقى صوره وأشدها صرامة، مع التعامي عما ظل واضحاً ثاقباً للأعين من نصوص الديانة وممارساتها وموقفها، مفصحاً عن أن التوحيد الذي توصل إليه كهنة الديانة ومتنبئوها، أو - بالأحرى - اضطروا للتوصل إليه لأسباب سياسية محضة(*)، بعد موسى بقرون عديدة، وبعد

(*) وذلك واقع تاريخي لم يعد أشد الدعاة استماتة في تمجيد اليهودية يجد ما يمكنه من المراوغة في شأنه، ولذلك فإن الدعاة (بسهولة التلوّن بلون البيئة المعروف في المخلوق المسمى بالحرباء) يقولون آه، هذا هو مسار التطور الطبيعي، لا أكثر.

ومما يقطع بتاريخية ما نقول ما جاء في سفر صموئيل الأول (وصموئيل كان أهم «قضاة» بني اسرائيل إلى ما قبل قيام «الملكية»، وعاش في القرن الحادي عشر ق.م.):

«وكلّم صموئيل كل بيت اسرائيل قائلاً إن كنتم بكل قلوبكم راجعين إلى الرب فانزعوا الآلهة الغريبة والعشتاروت من وسطكم وأعدوا قلوبكم للرب واعبدوه وحده فينقذكم من الفلسطينيين. فنزع بنو اسرائيل البعليم والعشتاروت وعبدوا يهوه وحده» (صموئيل الأول ٧: ٣ و٤)، ثم بعد صموئيل بقرون:

«بحلول القرن الثامن ق. م. كان الضغط الذي وقع على بني اسرائيل من جانب الامبراطورية الأشورية القوية قد بات لا يحتمل. فالمملكتان الشمالية (اسرائيل)، والجنوبية (يهودا)، كانتا كيانين صغيرين خاضعين للأشوريين وكانتا تؤديان جزية ثقيلة وتعيشان تحت تحكّم عسكري قوي من جانب الأشوريين الذين كانوا لا يتهاونون تجاه أي تأخر في دفع الجزية ويسحقون كل تمرد بمنتهى الحزم فور وقوعه. وفي ظل هذه الأزمة المستمرة، نشأت حركة النبييم التي نادت بالخلاص عن طريق إفراد يهوه كإله واحد للشعب ودعت بقوة إلى التخلي عن عبادة كل الآلهة الأخرى. وكان تصور أولئك النبييم أن يهوه الذي اعتبروه الإله الوحيد =

صراع طويل مرير بين يهوه و «الآلهة الأخرى الغريبة أو الدخيلة» شنه كهنة يهوه ومتنبؤوه، ظل توحيداً خصوصياً للغاية لإلّه خاص للغاية («إلّه العبرانيين» كما ظل يقول سفر الخروج و «إلّه اليهود» اليهودي كما يقول كل «العهد القديم») قد يكون الكهنة والمتنبئون اكتشفوا - بعد قرون عديدة من زمن موسى - أنه «إلّه سماوي» وإله محتجب ، وكل ذلك، إلا أنه ظل ولا شأن له إلا بـ «اليهود» الذين تقول الديانة بمنتهى اليقين أنه ما خلق العالم إلا بهم وما خلقه إلا لهم، وهو ما ينفي عنه صفة الإلّه الواحد السماوي المحتجب الذي لكل «البشر»، اللهم - وهي اللهم بالغة الأهمية في الواقع - إلا إذا سلّمنا بأن يهوه هو الإلّه الواحد لكل «البشر» فعلاً لأنه إلّه اليهود، واليهود هم «البشر»، وكل من عداهم ليس كذلك. وهذا مأزق فكري وأخلاقي يتعامى عنه بإصرار من يروّجون لمفهوم «الديانة الواحدة» التي تُتّخذ ذريعة للمناداة بمفهوم «الحضارة اليهو - مسيحية». لأنه، إما أن هناك أخطاءً فاحشةً في تصوير التوراة و «العهد القديم» كله ليهوه وعلاقته بالشعب، تصل إلى حد الافتراء عليه بقَصْر اهتمامه على «الشعب» وحده، وإما أن التصوير التوراتي لألوهة يهوه صحيح، ولا افتراء فيه، فيكون انشغال ذلك الإلّه السماوي العالمي باليهود وحدهم دون سواهم نابعاً من علمه بأن اليهود وحدهم هم البشر.

أما الوجه الآخر من الدعاية الدينية لليهودية، بعد الوجه القائل بأنها الديانة التي ««اكتشفت» وحدانية الإلّه، فالقول بأنها الديانة التي انبنت بشكل أساسي فريد وجوهري على مفهوم «الصلاح». وفي حين ينطوي الادّعاء الأول المتعلق بوحدانية الإلّه على تناقض خطير لا سبيل

= القادر حقاً سوف يتدخل - إذا ما عبده الشعب دون سواه - فيغيّر الأوضاع السياسية لصالح الشعب. وقد بات الدارسون المحدثون يطلقون على هذه الحركة الآن «حركة يهوه وحده».

(McDonnell, C. & Lang, B.: «**Heaven, a History**» Yale University Press, New Haven& London, 1988, P. 7).

فالعامل السياسي ظل ملازماً للديانة من مبدئها، في ظل موسى الذي تطلع إلى توحيد «الشعب» وجعله أمّةً موحدةً يقيم بها مُلكاً من خلال إقامته لعبادة يهوه، إلى ما بعد موسى بقرون عديدة، وظهور النبييم الذين تزعموا حركة «يهوه وحده».

إلى حله، ينطوي الادعاء الثاني المتعلق بـ «الصلاح» على تناقض أخطر.

فكتاب الديانة ـ وقد قلنا أنه لا سبيل إلى التعامل معها إلا من واقع ذلك الكتاب لا من خلال أي مصدر آخر ـ يقول ما هو النقيض تماماً لكلا الادعائين، منذ الكلمة الأولى، وعلى امتداد جميع أسفاره. والواقع أن العقل ـ ما لم يلجأ إلى المخاتلة مع نفسه ـ يعجز عجزاً تاماً عن التوفيق أو حتى المصالحة بين الادّعاء بـ «اكتشاف» كون الإلّـه إلّهاً سمـاوياً واحداً لكل الخليقة، والادّعاء بقيام الديانة على «الصلاح»، وبين ما يظل يتكشف من حقائق لا تُدحَض تقول العكس تماماً في غمار تجربة الرعب الحقيقية التي يخوضها كل من قرأ ذلك الكتاب الفريد بين كتب الديانات جميعاً، توحيدية أو غير توحيدية، حتى أشدها إمعاناً في البدائية.

والواقع أنه لا سبيل إلا التدروُش وتعاطي عقار الهلوسة الذي كان النبييم يستحلبونه من نبات الفطر قبل أن يدخلوا في حالات الذهان، كيما يستطيع العقل أن يتعامل مع ما تنضح به أسفار التوراة و «العهد القديم» من جوع عديم الاعتدال إلى كل ما بأيدي الآخرين واستعداد دموي لافتراسهم.

وبغير الدروشة وتعاطي العقار، لا يمكن أن يتعامل العقل مع كتاب ديانة يقرر بمنتهى الجزم أن الإلّه أملى على متلقِّي الناموس وواضع الشريعة أمراً إلّهياً صريحاً بـ «ألا يدع ساحرة تعيش» (خروج ٢٢: ١٨)، وهو ـ أي العقل ـ يجد، عند كل منعطف، وفي كل حكي، ووراء كل إشارة دائرية مبهمة غامضة، وفي ثنـايا كـل نص واضح لا يحتمـل التأويل، وفي الشعائر والطقوس والممارسات، والرموز الدينية، للديانة، عنصراً سحرياً غلاباً ناطقاً مفصحاً عن أن النصوص وضعتها أيدي سحرة كهان، والتنبؤات نطقت بها أفواه متنبئين ظل السحر من أهم عدتهم في التعامل مع العالم ومع الشعب ومع الغير بل ومع الإلّه ذاته، ويجده كاشفاً عن كمون السحر في طوايا الرموز التي اصطنعها الكهنة واستخدمها النبييم، وفي مكانزمات الشعائر والطقوس ومراميها.

وبطبيعة الحال، كان السحر والدين في الثقافات البدائيـة توأمـان تشاجرا أحياناً، واختلفا أحياناً، وتلاحما وتعاونا في أحيان أخرى كثيرة. إلا أن ذلك كان نهجاً في التعامل مع الكون وغوامضه وما وراء الطبيعة والقوى الخفية نَبَع من تخلُّف الفكر في طفولة العقل الإنساني، وما امتلأ به صدر الإنسان القديم من حيرة وخوف. وبتقدم المجتمعات الإنسانية

ونمو العقل وخروجه من مرحلة الطفولة، أخذ الميزان يميل لصالح الدين، ويتيح له أن يفترق عن ذلك التوأم المُتعِب، وفي حالات متطرفة وصارمة جعله يقتل السحر، كما قتل قايين أخاه هابيل، ويطمره في الأرض.

غير أن مشكلة اليهودية كما هي واردة في كتابها الديني وغيره من كتب اليهود تمثلت، فيما قد يكشف عنه هذا البحث، في أن الظمأ البدائي إلى الدم، والجوع عديم الشبع إلى الامتلاك بالنهب، وكلاهما - كما هو واضح - أبعد ما يكونان عن تسامي ديانة أخلاقية منبنية على الصلاح، جعلا للسحر مكانة طاغية باقية في الفكر الديني والرموز والشعائر والطقوس اليهودية، ربما عن وعي غير مُفْصَح عنه بأن امتلاك الشعب لإله خاص به يستخدمه في إشباع جوعه وري ظمأه لم يكن بكاف لأنه لم يتكافأ وعظم الاشتهاء الحوازي الذي تسلط على الديانة من مبدأ أمرها وظل القوة الأساسية المحركة لها، مما تطلب أن يظل كهنة الديانة ومتنبئوها متشبثين بعدّتهم السحرية لاستخدامها في مساعدة الإله، ساحر القبيلة، على القيام بوظائفه وتحقيق ما هو مطلوب منه.

شفيق مقار

الباب الأول

الإله والشعب

١

السحر والدين

في فجر التاريخ، وقف الإنسان عارياً، جاهلاً، مُنشَدِهاً، أمام ظواهر الطبيعة وغوامض الكون. ومن أقدم أشكال سعيه إلى الذود عن نفسه وتأمين بقائه في عالم محايد تماماً غير عابىء لوجوده، غير مكترِث لموته، غير دارٍ بما ظلّ يحفّ به من صعاب ويتربّص به من مهالك، كانت محاولةً الإنسان القديم النفاذ إلى مكنونات الغوامض التي واجهه بها ذلك العالم، واكتفاء شرّ ما أيقن أنه تربّص به وراء تلك الحجب من قوى فوق ـ طبيعية، بل ومحاولة الانتقال من مرحلة استرضائها ومنع أذاها إلى مرحلة ضمها إلى صفه، لتكون له، لا عليه.

ومن المسعى الأول، نشأ السحر. ومن المسعى الثاني، نشأت الكهانة. وكما قلنا، بدأ السحر والدين كتوأمين، إلا أن انفصالهما، بل والعداء الذي لا مهادنة فيه بينهما، كان محتوماً منذ البداية. ولقد كان الرحم الذي وُلِد التوأمان منه رحماً مركباً من خوف الإنسان، وفضوله، ونزوعه إلى القوة وسعيه إلى تأمين بقائه وإشباع حاجاته. فتحت تأثير تلك الدوافع، سعى الإنسان من أقدم العصور، سعياً حثيثاً، وبإصرار كان من العوامل التي جعلته يتسيّد على غيره من مخلوقات، إلى أدواتٍ تمكّنه من فرض نوعٍ من التحكّم على ظواهر الطبيعة يجعلها تعمل لصالحه، وتتيح له في الوقت ذاته التعامل مع القوى الخفية التي آمن بوجودها وراء الظواهر المرئية.

ومن هنا كان من المحتم أن يفضي ظهور السحر والدين كتوأمين، وفي الوقت ذاته اختلافهما اختلافاً جذرياً، إلى الصراع بينهما. فالسحر تعبير عن الغرور الإنساني، إذ يجسّد اعتقاد الإنسان بأنه قادر، بجهده الخاص، على التحكّم في ظواهر الطبيعة، وهي ظواهر يشارك السحر توأمه الدين في الاعتقاد بمرونتها وقابليتها للتحكم والتعديل. وبالمقابل، يعبّر الدين عن التواضع الإنساني، إذ يجسّد اعتقاد الإنسان بأنه أضعف وأضأل شأناً من أن يتحكم في ظواهر الطبيعة أو يستغل مرونتها وقابليتها للتعديل، لصالحه، بجهده الخاص، وهو اعتقاد يجعله يتنصل من غرور السحر والاكتفاء بمحاولة الوصول إلى القوى العليا بالصلاة والشعائر والطقوس واسترضائها كيما تتحكم تلك القوى لحسابه في ظواهر الطبيعة وتكف عنه أذى القوى الخفية الشريرة التي يعج بها العالم غير المرئي.

إلا أنه باستثناء ذلك الاختلاف الجذري بين السحر بغروره، والدين بما ينبني عليه من تواضع إنساني، اشترك التوأمان في معتقدات كثيرة، أهمها الإيمان بأن وراء العالم المرئي عالماً غير مرئي، والاعتقاد بأن ذلك العالم غير المرئي تسكنه قوى خفية أقوى من الإنسان وأقدر بما لا يقاس، وأن تلك القوى الخفيّة بعضها خيّر، أساساً، من حيث أنه لا يعمد إلى الأذى إلا إذا أُغضِب واستُثير، وبعضها شرّير ميال إلى الأذى بطبعه*وأن بالوسع التواصل مع تلك القوى الخفية باستخدام كلماتِ قُدْرةٍ وصيغٍ وأسماءٍ بل وأعدادٍ معينة، وممارسة شعائر وطقوس خاصة، وتقديم قرابين. وفي حالة الدين، اعتقد الإنسان أن التواصل مع تلك القوى الخفية الخيّرة (التي عُرِفت في تطوّر الفكر الديني بالآلهة والملائكة) اتقاءً لغضبها واستجلاباً لرضاها، يكون بالصلاح (مراعاة أوامرها ونواهيها)، والصلاة (ترديد كلمات وصيغ وأسماء معينة) وبإقامة شعائر العبادة وطقوس التقديس إعلاناً عن الخضوع لقدرتها. أما في حالة السحر، فاعتقد الإنسان أن التواصل مع تلك القوى الخفيّة (التي عُرِفت في

تطور الفكر الديني بالشياطين والأبالسة والأرواح) تسخيراً لها في تنفيذ إرادته وتحقيق مطالبه وإيقافه على أسرار الغيب، يكون بحيازة قوى سحرية (تمكنه من إملاء أوامره)، وترديد تعاويذ ورقى معينة (كلمات قُدْرةٍ وصِيَغٍ وأسماء) وإقامة طقوس سحرية لاستحضار القوى الخفية وجعلها تحت إمرة من يستحضرها. وهكذا فإنه، في حين يتضرّع العباد، في حالة الدين، إلى القوة أو القوى العليا التي يسترضونها ويستعطفونها لتمنع عنهم الضرّ وتجود عليهم بالخير، وتتحكم لحسابهم في قوى الطبيعة، ويلتزمون عملاً على استمرار رضاها عنهم وإصغائها لهم، بأوامرها ونواهيها، يدّعي السحر أنه يجعل القوى الخفية الشرّيرة (في مجال «السحر الأسود») والقوى الخفية غير الشريرة (في مجال «السحر الأبيض») تخضَع لإرادة منٍ يتبحر في أسراره ويلم بكلمات القُدْرة اللازمة ويقيم طقوسه، وتنفذ أوامره.

وبطبيعة الحال، يستطيع البشر العاديون أن يكونوا صالحين، ويقيموا الصلاة ويمارسوا الشعائر، لكنهم - في كل ذلك - يتّبعون ما يمليه الكهنة بوصف الكهنة وسطاء بين البشر العاديين والقوى العليا. فشعائر الدين وطقوسه كما يضعها الكهنة باعتبارها مملاة عليهم من السماء، معقدة وصعبة، ومخيفة في الوقت ذاته لأن ارتكاب أي خطأ في ممارستها يمكن أن تترتب عليه عواقب وخيمة لمن يخطىء حتى إن كان الخطأ عن جهل، فوق أن البشر العاديين لا يستطيعون الاتصال بالقوى العليا رأساً للوقوف منها على أوامرها ونواهيها كيما يلتزموا بها. ولذلك ظهرت في كل المجتمعات التي مارست عبادة القوى العليا طبقة من المتخصصين، من الوسطاء بين الجماعة وإله الجماعة أو آلهتها، دعيت عادة بـ «الكهنة». ويعرّف المنجد(*) الكاهن بأنه «من يقوم بأمر الرجل (الفرد من الناس) ويسعى في حاجته»، كما يعرّف

(*) «المنجد في اللغة»، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، ص ص ٧٠١ / ٧٠٢.

الكهانة بأنها «ادعاء معرفة الأسرار وأحوال الغيب»، ويقول أنها «في حالة اليهود وعبدة الأوثان تعني من يقدّم الذبائح والقرابين»، ويُرجِع أصل اللفظة إلى اللغة العبرية «من كُهِنْ، أو السريانية، من كُهْنا».

وأهم جزء من ذلك التعريف قوله أن الكاهن «من يقوم بأمر الفرد من الناس ويسعى في حاجته».وكما هو واضح، ينسحب ذلك على من يقوم بأمر الفرد، أو الجماعة، ويسعى في حاجة الفرد أو الجماعة لدى إله الجماعة أو آلهتها، كما ينسحب أيضاً على من يفعل ذلك سحراً. وكل ما هنالك من فرق أن الأول يقوم بتلك الخدمة للفرد أو الجماعة بالصلاة وإقامة الشعائر وتقديم القرابين، في حين يقوم بها الثاني بالتعاويذ والرقى والتمائم وسائر عدّة السحر. وعلى الحالين، ادّعى الكاهن والساحر، كلٌ بطريقته، وبالاستناد إلى القوى الخفية التي اتصل بها، القدرة على التنبؤ والوقوف على أسرار الغيب وتحذير الجماعة من كوارث آتية، كما ادّعى كل منهما أنه ظل مستطيعاً، باستخدام قدراته، شفاء الأمراض، وفي أحيان معينة إحداثها، وفي حالات قصوى، إحياء الموتى. ولما كان السحرة ـ لكون المجتمعات الإنسانية ارتقت إلى الدين بعد أن عرفت السحر ـ قد سبقوا الكهنة إلى الظهور كمتخصصين، «كان السحرة والمتطببون بالسحر أول من شكّلوا طبقة مهنية في مسار تطور المجتمعات»(١).

إلا أن الكهنة ما لبثوا أن ظهروا على مسرح العالم القديم بتقدم المجتمعات وارتقائها إلى مرحلة التفكير الديني، وإذ ذاك بدأ التنافس القاطع للرقاب ـ الذي بلغ ذروته خلال عصر الظلام الوسيط في حرق السحرة والساحرات على أيدي الكهنة ـ بين الكاهن والساحر . والذي حدث في العالم القديم أن الكاهن لم يطل به الوقت قبل أن يغتصب لنفسه وظيفة الساحر، وإذ ذاك تداخلت صلواته مع تعاويذ الساحر، وتمازجت شعائره مع طقوس السحر، وبات متمكناً بذلك، فيما اعتقده هو وآمن المؤمنون بالقوة الخفية التي ظل وسيطاً بينهم وبينها، من الاتيان بخوارق سحرية عديدة ومبهرة بحق: «فعَكَس مسارات

القوانين الأزلية للعالم الطبيعي، أو عطّلها أو سرّعها، وتحكم في الرياح والعواصف والبَرَدْ والمطر وأخضعها لإرادته، بل وتحكّم في النار فأشعلها أو أطفأها بكلمته»(٢).

٢ النبع الذي استُمِدّت منه اليهودية

يوقفنا العلم ـ على أساس من كشوف علم الآثار وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) ـ أنه لا سبيلَ اليوم إلى الادّعاء بأنه قد وُجِد في أي وقت أي مجتمع إنساني لم يستحدث لنفسه تنويعاته الخاصة به على الثيمات الأسطورية المشتركة للنوع البشري ليمارسها كشعائر وطقوس، ويصنع منها رؤية للعالم وموضعه فيه تُطمئِن أفراده، ويضع صياغات يراها كفيلة بتأمين بقاء الجماعة التي يتألف منها، طبقاً لما يزوده به سحرته وكهنته ومتنبئوه من صياغات مستمدة من ذلك التراث الأسطوري:

«الواقع أن تاريخ نوعنا البشري لم يكن في أي وقت، منذ صفحاته الأولى، مجرد مسار تقدُّمٍ نجم عن اختراع عِدَد وأدوات من حجارة أو برونز أو حديد بقدر ما ظل تاريخاً لاندفاق فيض لم ينقطع من رؤى متوهجة في أدمغة المتنبئين وأصحاب الرؤى ظلت الجماعات البشرية المختلفة تجسّده في وجودها الأرضي باعتبار وجودها ذاك تحققاً لعهود ومواثيق أُبرِمت في السماء لتنفّذ على الأرض. وبذلك الاعتقاد المريح، أمكن للجماعات البشرية أن تطمئن إلى أنها قد تلقّت خاتم التصديق الخاص بها من قوى ماوراء الطبيعة، وأنها ـ بذلك ـ قد اختارتها تلك القوى للقيام بدور معين على الأرض إعمالاً لمخطط وضعته السماء متضمناً مصيراً محدداً للجماعة البشرية المختارة للقيام بذلك الدور. فالإنسان قد أفصح دائماً عن أنه غير قادر على أن يصلب عوده في مواجهة الكون ما لم يطمئن إلى فعالية نمطه الأسطوري الخاص به الذي يصوغ فيه التراث الأسطوري المشترك للنوع البشري كله صياغة تلائمه، ويعيد ترتيب مكونات ذلك التراث بشكل يكفل تحقيق تطلّعاته»[٣].

وإن كان ذلك شأن النوع كله، فالمشاهَد أن الثيمات الأسطورية ـ

في حالة الكهنة الذين ألفوا التوراة و «العهد القديم» وصاغوا الديانة بذلك التأليف الاقتباسي الذي أخذوا فيه بتوسّع من أساطير الشعوب الأخرى فحوّروا ورتّبوا وأدمجوا واستبعَدوا وحرّروا ـ اكتسبت قوة ومضاء فريدين جعلا الناتج النهائي لتلك العملية عقيدة تخصيصيّة جنحت باستمرار إلى جعل الحياة لكل من جاورهم «الشعب» أو عاش بين ظهرانيهم أو تطلع إلى أخذ أراضيهم جحيماً على الأرض في ظل إلّه دموي شديد الشراسة لم يُقِم لغير مكاسب «الشعب» وطموحات كهنته وزناً.

والغريب الذي ينبغي أن يكون حافزاً للفكر بل ومثيراً للفضول باعثاً على الاعتقاد بأن هناك في العالم الراهن عملية واقعة حقيقة، لا متوهمة افتراضاً، من غسل المخ على نطاق عالمي لكل من طالتهم من المعاصرين، أنه ـ على الرغم من جنوح أولئك المعاصرين، وبخاصة في المجتمعات الأممية المتقدمة كما أسلفنا، إلى المادية والعلمانية والتشكك في المسلّمات القديمة التي كانت معتَبَرة من المقدّسات ـ ظل الخليط العجيب الذي تخثر في عصر السبي وما بعده على أيدي محرري أسفار «العهد القديم»، والذي استُمِدّ من أسطوريات وديانات شعوب الشرق الأدنى القديم وحكاياتها الفولكلورية، خليطاً متماسكاً مهيباً ذا سطوة ماحقة على العقول وعلى فكر أناس تخلّوا عن جُلّ، إن لم يكن عن كلّ، مقدّساتهم، بل وعن الكثير مما كانوا يعتبرونه إلى عهد قريب الأساس الذي لا غنى عنه للحياة السويّة.

وهذا تناقض ينبغي أن يتوقف عنده العقل ويطيل التفكير فيه علّه يتبيّن مسبباته ويقف ـ وذلك هو الأهم ـ على عواقبه ومترتباته. لأنه ما الذي يجعل الإنسان العادي، في مجتمعات تقف فيما له علاقة بالغيبيات والروح موقفاً لا ربّاني (Godless) ، ينتابه خشوع غريب كلما جاء ذكر لليهود واليهودية؟ وما سرّ هذه القبضة الخانقة المطبقة على الفكر والروح والضمير؟ وما الذي يجعل أفضل العقول في العالم وأشدّها تمسكاً بالتجريبية العلمية وأقلّها استعداداً للتسليم بصحّة

أي فرضيّة ما لم تخضع لصرامة الاختبار المعملي، تتعامى وتتصامم عما أظهرته وما زالت تظهره كشوف علم الآثار وبحوث علم الإنسان من حقائق علمية قلبت المفاهيم والفرضيات القديمة رأساً على عقب وأثبتت ـ بما لم يعد يدع مجالاً للمكابرة حتى للكتّاب اليهود أنفسهم ـ أن القدر الأعظم والأهم مما ادعاه مؤلفو التوراة و «العهد القديم» لأنفسهم وحرره كهنة عصر السبي فصنعوا منه اليهودية التي نجدها في ذلك «العهد القديم» أُخِذ بشكل لا سبيل إلى إنكاره: «من **تراث حضارات العالم القديم الأعرق والأعظم أصالة والأكثر تقدماً، وبالذات الحضارة المصرية، ثم حضارة ما بين النهرين، وحضارة كريت»، وأن «الانتشار الواسع للموضوعات الرئيسية للأسطوريات الكلاسيكية في صلب الصياغات التوراتية والحكايات الدينية لليهود تجاوز بقدر شاسع أي شيء يمكن أن يتيح الادّعاء بأي إنجاز أصيل للساميين، مما يجعل ضروب الادّعاء والغرور القديمة أشياء قد تخطّاها الزمن وتجاوزتها الحقيقة»**(٤).

وما الحقيقة إلا أن «الآراميين التائهين»، كما أسمتهم التوراة، أي قوم يعقوب، الذين استمات الكهنة المحررون في عصر السبي في اختلاق انتماءٍ إليهم يعطي «الشعب» عمقاً تاريخياً وصلة نسب ممتدة رجوعاً، عبر من أُسموا بـ «الآباء»، أي ابرام/ابراهام، وإسحق، ويعقوب/اسرائيل، إلى نوح (الأب الثاني للبشر تبعاً لحكي التوراة)، وآدم (الأب الأول تبعاً لذلك الحكي)، الآراميين أولئك كانوا قوماً لم يتشردوا في المنطقة تائهين وفي بطونهم جوع فحسب، بل وفي أرواحهم وعقولهم جوع أفظع، خواء ثقافي جعل تلك الأرواح والعقول أشبه بالجراب القديم الخاوي الذي لا شيء فيه إلا بضعة حكايات قديمة تصيّدتها عشائرهم من الفتات الأسطوري المتساقط من موائد الشعوب التي تاهوا بينها وتغرّبوا (كما ظلت التوراة تقول) في أراضيها. ومن ذلك الفتات الأسطوري تألّف زادهم الروحي والثقافي

فبات أخلاطاً مبتسرة منتزعة من سياقاتها من معتقدات تركزت حول آلهة كحداد، وبعل، وايل، وأشيرا أو عشتروت(*).

وعندما خرج من أسمتهم التوراة بـ «بني اسرائيل» من مصر، بعد إقامة طالت ـ تبعاً لحكي التوراة ـ لأربعمائة وثلاثين سنة، كان من الطبيعي الذي لم يكن منه مهرب أن يكونوا قد أخذوا معهم الكثير من زاد المصريين الروحي والثقافي، مثلما أخذوا من زادهم الغذائي، وكان مما لا مهرب منه ألا يقتصر ما أسمته التوراة دائماً بـ «النهب» وقالت أن يهوه استحث «الشعب» عليه بإصرار منبهاً عليه بأن «يسلب المصريين حتى لا يخرج من مصر بيد فارغة» (خروج ٣: ٢١ و٢٢)، على نهب ثياب المصريين ومواشيهم وذهبهم وفضتهم، بل ويشمل نهب ما هو أثمن ـ وفيما يخص موسى والكهنوت الذي أنشأه ـ أهم بكثير حتى من الذهب والفضة، على أهميتهما الفائقة لدى «الشعب»، ونعني به النهب الديني والفكري والروحي الذي لم يكن لموسى غنى عن الانغماس فيه كيما يستطيع تنفيذ مشروعه الذي تولّدت عنه اليهودية، وهو إقامة دولة كهنوتية يؤسِّس مُلكَه عليها.

ولقد كان موسى مؤهّلاً أكثر من أي إنسان آخر في زمانه ـ بحكم تكهّنه في أعلى مناصب مصر الدينية قبل اضطراره للجوء إلى مديان هرباً من انتقام كهنة آمون الكاسح من كل من كانت له علاقة، كموسى، باخناتون وعبادة آتون ـ تأهيلاً مكّنه من أن يضع في متناول الكهنوت الذي أنشأه من اللاويين مفاتيح كنوز ديانة عريقة لم يكن لها قرين في زمانها كيما يغترفوا من كل تلك الكنوز (دينية وسحرية) في وضع أسس الديانة التي تطلع موسى إلى إقامتها على شخصية الإله الصحراوي البركاني «يهوه» الذي كان قد وقف على الاعتقاد في وجوده وتعلم «أسراره» على يديّ حميه يثرون في مديان، وجَعْلها ديانةً كبرى أرضية التوجُّهات تعوّضه عن الخسائر التي مُني بها إثر انهيار ديانة آتون بموت اخناتون.

(*) ارجع في ذلك إلى «قراءة سياسية للتوراة»: بعل صفون، حداد، ايل، بعليم، عشتار، من الفهرس الأبجدي، رياض الريس للكتب والنشر ١٩٨٨.

وهذا، بطبيعة الحال، كلام يسهل القول به على سبيل الادّعاء أو التنظير المنبني على الخيال في شأن «ديانة توحيدية جليلة كبرى» كالديانة اليهودية، اطمئناناً من القائل إلى صعوبة البرهنة على عدم صحة مثل هذه الادعاءات وخطل هذا التنظير، نظراً لانقضاء قرون طويلة على تلك الأحداث.

إلا أن ذلك تحديداً هو ما يلوذ العقل فيما يخصه بالبحث العلمي، من حيث أن وظيفة ذلك البحث تظل استجلاء صحة الفرضيات أو خطئها من واقع ما يكشف عنه البحث. ونحن نعرف جيداً مدى الصعوبة في ذلك، إن لم يكن لأي شيء آخر فلأن الكهنة الذين اغترفوا من كنوز الديانة المصرية وأسرارها ليصنعوا ديانة مما اغترفوه استماتوا استماتة اتصفت بمنتهى التصميم على طمس آثار أقدامهم المباركة وهي رائحة غادية بين المعابد المصرية وهياكل يهوه في عملية طويلة لحوحة وصفيقة من النهب عديم التورع، ولم يدعوا حيلة من حيل الصنعة إلا واستخدموها، مستغلّين بالذات غموض لغتهم ومستفيدين ـ بشكل يدعو إلى التفكير ـ من تحويرهم تحويراً مفسداً لما ظلوا ينهبونه، في التمويه عن ذلك النهب وجَعْل اكتشافه أمراً بالغ الصعوبة. وفي غمار عملية السطو والتمويه عن السطو، لم يكفّ الكهنة اليهود لحظة عن التألّه وصبّ اللعنات على مصر والاتهامات بـ «الكفر والوثنية» و «عبادة الحيوانات» والهمجية، والانخراط في السحر، على الديانة المصرية، وهو ما ساعدهم عليه بقدر كبير من التفاني والولاء، والكلبية، الأتباع الأمميون، إما عن قناعة مغلوطة بأن ذلك هو ما يقتضيه الورع، وإما عن كره لمصر واشتهاء لطمس دورها الحضاري، وإما على سبيل استرضاء اليهود والارتزاق منهم.

ومع ذلك الإصرار على التمويه، وعلى الرغم من تلك العمالة الفكرية والتبعية الروحية القميئة، تظل هناك النصوص التوراتية، وتظل هناك أيضاً مصادرها التي استُمِدّت منها. وبالأسلوب المألوف، أسلوب التلوُّن ومجاراة اللحظة الراهنة، وجد كثيرون من الكتّاب المتخصصين

اليهود أنه لم يعد يجدي التشبث بالإنكار والإصرار على التمويه، فأخذوا يسلّمون، بقدر كبير من «الموضوعية العلمية»، بما لم يعد من التسليم به بدّ، مع التزام «الشطارة» المعهودة في تلوين ذلك التسليم تلويناً يجعله ينعكس بشكل إيجابي بدلاً من أن يكون كاشفاً فاضحاً. وفي سياق هذا المسعى، بدأ كثيرون ـ حتى من الأتباع الأمميين الأشد ملكية من الملك في ولائهم لليهود ـ يعترفون على مضض بأن هذا الجزء أو ذاك من «الكتابات المقدسة» (Scriptures) قد يكون استُمِدّ من أصول مصرية وكل ذلك، إلا أن ذلك لا يلغي الحقيقة الماثلة في أن الصياغة التوراتية ارتقت بالمادة المأخوذة من تلك الأصول المصرية ارتقاء جعلها تكاد تكون منقطعة الصلة بما استمدت منه. والأمثلة على ذلك النوع الجديد من «الموضوعية العلمية» كثيرة، ويمكن الوقوف على نماذج منه في كتب ككتاب فريدمان(٥)، وكتاب مرجنشترن(٦)، وكتاب آوزوبل(٧).

إلا أن مثل هذه الكتابات مرحلية فقط، أو هي مِعبَر صوب عملية واسعة وعميقة من إعادة تحرير تلك «الكتابات المقدسة» هدفها إحلال صياغات جديدة مستحدثة تجرى فبركتها على عجل وبنشاط فائق منذ بدأت الكشوف الأثارية وبحوث العلوم الإنسانية والمنهج العلمي الذي بدأ منذ القرن الماضي ينبش في تلك الكتابات تحت اسم «النقد التوراتي» (Biblical Criticism) تكشف بشكل متعاظم عن المنابع الحقيقية التي استُمِدّت منها الصياغات التوراتية الراهنة وتسلّط الضوء بلا رحمة في بعض أحيان نادرة وثمينة على ما تردّى فيه محررو «العهد القديم»، كما هو بين أيدينا، من تناقضات صارخة وهم يوفّقون بين عديد النِتَف الأسطورية المُستمَدَّة من عناصر شتى ليصنعوا منها ما بدا لهم في عصر السبي ككتاب متماسك يمكن أن يتمتع بمصداقية دائمة.

وتلك عملية صفيقة تجري علناً في ظل الوهم الذي نجحت الحركة الصهيونية في اختلاقه بوجود شيء اسمه، كما قلنا، «الحضارة اليهو ـ

مسيحية»، فيتواطأ مع المحررين اليهود الجدد فيما يخصها كثيرون من «اليهو ـ مسيحيين»، بحجة «جعل الكتاب المقدس أكثر شعبية وقابلاً لان يُقرأ على نطاق أوسع وقادراً ـ في شكله الجديد المنقَّح المحسَّن ـ على اجتذاب مزيد من المؤمنين، أو على الأقل بيع مزيد من النسخ»! إلا أن الغرض الحقيقي من العملية يتمثل في تنقية النصوص من كل ما بات حرياً بأن يثير تساؤل أي طفل في رأسه عقل غير معطَّل ويجعله غير مستعدٍ للتصديق. وفي سياق العملية، تُزال ـ بنعومة زئبقية فائقة ـ التناقضات الصارخة ، والمبالغات التهويلية، ويُنعَّم ما لا يُزال منها بشكل يجعل من الممكن الاختباء في شأنه وراء الادعاء المجرَّب القديم القائل بأن «هذه كلها أشياء رمزية أخلاقية التوجُّه لا ينبغي التعامل معها فكرياً كما لو كانت سرداً لأحداث حقيقية»!.

إلا أن شيئاً من كل ذلك، مهما كانت قوته، ومهما بلغت ضراوته، وأيّاً كان استغلاله لشبق عقول يبدو أنها لا تطلب شيئاً إلا أن تُنتهك، لن يؤدي إلى إعدام الحقيقة وطمر الواقع. فالحقيقة ـ ما لم تُغيَّر أقدس الرموز الدينية ذاتها، كرمز «تابوت العهد»، مثلاً، وتغيَّر أسس العقيدة، وتغيَّر ممارساتها الشعائرية ـ ستظل ناطقة بأن النبع الرئيسي والأهمّ الذي استُمِدّت منه اليهودية، بما توصلت إليه ـ في أزمنة متأخرة تاريخياً ـ من توحيد، وبرموزها الدينية، وأهم شعائرها وطقوسها، وبمضمونها السحري، كان الديانة المصرية.

ونحن، إن شئنا الحقيقة، لن نجد عند اليهود شيئاً لم يأخذوه من مصر، ابتداء من «نجمة داود» إلى «الميسيم»، أي الضرائب، مروراً بنظام الكهنة نفسه، وبالهيكل، والمعبد، وأردية الكاهن، والتابوت، بل وفيما يتعلق بمعتقدات معينة كالاعتقاد المصري القديم بقدرة العين البشرية على إلحاق الأذى بالآخرين عن طريق «الحسد»، وبالتعاويذ والتمائم والأحجبة.

وفي غمار ذلك الأخذ بكلتا اليدين من مصر، أخذ الكهنة اليهود عن كهنة المعابد المصرية الاعتقاد في «السحر».

٣ الغرور في جذور الديانة

تشكّل عبادة يهوه ظاهرةً فريدةً بحقّ في تاريخ الأديان. ففي كل عصور التاريخ، ظلّ المسعى الإنساني الأول والأهمّ للجماعات البشرية محاولة التوصل إلى استجلاء صفات الألوهة والوقوف على أنماط السلوك وأنواع الشعائر التي يمكن أن تجعل الإله يقبل الجماعة البشرية الساعية إليه كعبادٍ له. بمعنى أن الإله ظل دائماً، في كل الديانات، هو المطلوب، لا الطالب، وهو الذي يسعى البشر إليه، ولا يسعى هو إليهم.

ولم يكن ممكناً أن تظهر ديانة تقلب ذلك النمط السويّ، إلا بين أناس غريبين بحق، حتى لا نقول غير أسوياء. لكن مثل هذا المسار المعاكس غير مُستغرَب في شأن ديانة ضمَّنت كتاباتها «المقدّسة» حكاية غريبة عن بطلها القومي يعقوب، أو اسرائيل كما بات يعرف بعد ما حدث في تلك الحكاية، تروي تفصيلاً أحداث مباراة مصارعة لا مثيل لها في تواريخ الأديان، أوشك ذلك البطل القومي، في سياقها، أن يغلب الإله ويقهره بعد أن ظل ينازله ليلة بطولها، لو لم ينقذ الإله نفسه وسمعته من هزيمة يلحقها به بشرٌ فانٍ بأن ضرب ذلك البطل ضربة غير أصولية كسر له بفضلها فخذه(*).

ويبدو أن موسى ـ عندما دفعه طموحه للمُلْك إلى القيام بمغامرته مستعيناً بالبدو الساميين الذين كانوا قد تبقّوا في شرق الدلتا بعد تنظيف الأرض من حُماتِهم الهكسوس ـ كان ملمّاً بحكايات أولئك البدو وأساطيرهم، وكأي رجل دولة وكاهن متمرس بالتسلط على الجماهير، تفهّم جيداً من خلال تلك الحكايات نوعية وطباع من كان قد

(*) انظر في ذلك كتابنا «قراءة سياسية للتوراة»: مصارعة الإله، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨.

قرر أن يجعلهم شعباً له ليستعين بهم على إقامة مُلْك في مكان آخر غير وطنه مصر.

وبطبيعة الحال، لم يفته، وهو يُعمِل فكره في تلك الحكايات والأساطير، أن يلاحظ ويأخذ في اعتباره ذلك الضرب من البارانويا العرقية (إن كان لنا أن نستخدم مثل هذا المصطلح المعاصر في تقريب معنى ما نشير إليه) الذي قد يكون آليَّة من آليَّات الدفاع في مواجهة مشاعر الضآلة والضياع التي لازمت أولئك الرعاة الرحَّل وهم يتشردون تائهين بين أوطان أقوام متحضرة مستقرة في أراضيها رافضة لهم كارهة لمجرد مرورهم بأراضيها دع عنك عيشهم بين ظهرانيها. وهو ما يفسر لنا لماذا عُني موسى بأن يطلب إلى يهوه صراحة هذا الطلب الغريب: «**فنمتاز أنا وشعبك عن جميع الشعوب الذين على وجه الأرض**» (خروج ٣٣: ١٦)، فأرسى بذلك أسس مفهوم «الشعب المختار» المميت.

ومثلما فطن موسى إلى ذلك الضرب الغريب من الغرور العرقي لدى «الشعب»، وتملّقه كما يتملق أي سياسي محترف الشعب الذي يريد أن يجعله جمهوراً له، فقال أنه في اجتماعه بيهوه وتكلُّمه معه «وجهاً لوجه، كما يكلم الرجل صاحبه» (خروج ٣٣: ١١) طلب منه أن يجعل الشعب ممتازاً على كل شعوب الأرض، لم تغب عن فطنته ـ بغير شك ـ طباع «الشعب» الأخرى المتمثلة في شهوة الافتراس والظمأ إلى الدم، والجوع الذي لا يعرف الاعتدال ولا يعرف الشبع إلى كل ما بأيدي الآخرين.

وعلى هدى ما استبصره من طباع «الشعب» ونفسيته وميوله، اجتهد موسى في لوي عنق وتحوير ما استعاره من الديانة المصرية ليجعله مما يمكن أن يتقبله ذلك «الشعب» ويؤمن به فيتيح لموسى وطبقته الكهنوتية البازغة صوغ المفاهيم والممارسات المصرية في أشكال ومضامين جديدة تكفل إقبال «الشعب» على العبادة التي قرّر موسى أن ينشئها حول شخصية المعبود الصحراوي يهوه الذي عاد به

من منفاه الاختياري بمضارب المديانيين وفاجأ به «شعباً» لم يكن قد سمع به من قبل.

فهي حكاية ملتوية من بدايتها، وعملية تلفيقية شاسعة اضطلع بها موسى تحت دفع عديم الرحمة من طموح معذّب أغراه بالدخول في صراع غير متكافىء ظلت غايته توحيد الشراذم التي خرج بها من مصر في ظل هيكل يهوه، وهو صراع فاجع كان من المحتم أن ينتهي بموسى إلى قبر مجهول طمره قادة الشعب فيه بعد أربعين سنة من ابتداء مأساته بطمره مواطنه المصري الذي وجده يتشاجر مع «عبراني» فقتله انتصاراً لـ «العبراني» (خروج ٢: ١١ و١٢).

وعندما أخرج موسى «الشعب» من مصر، خرج «الشعب» معه لأن موسى وعده بتمليكه أرض أقوام أخرى قال له أنها أرض «تفيض لبناً وعسلاً»، ووعده بأن يهوه سيمكّنه من ذبح أصحابها وأخذها لنفسه بكل خيراتها الوافرة ومدنها العامرة، ولم يخرج «الشعب» لأنه صدّق ما قاله له موسى من أنه التقى في الصحراء بإله آباء «الشعب»، وأن اسم ذلك الإله، يهوه.

«فالشعب» كان يعرف جيداً اسم إلهه وإله آبائه، وهو «بعل صفون» الذي كان مركز عبادته في بلدة بلزيوم، «بين مجدل والبحر» (خروج ١٤: ١ و٢)، ولم يكن قد سمع طوال تاريخه بذلك الإله يهوه. لكن «الشعب»، على الرغم من عدم تصديقه لحكاية ذلك الإله الذي ظهر بغتة، خرج مع موسى لأن موسى ـ وهو الكاهن المصري المتمرس بفنون السحر والحكمة الخفية المتوارثة في معابد مصر، أو كما قال عنه «العهد الجديد»: «تهذّب بكل حكمة المصريين وكان مقتدراً في الأقوال والأعمال» (أعمال الرسل ٧: ٢٢). وبفضل «اقتداره في الأفعال» التي ظل يفعلها بفضل «تهذبه بكل حكمة المصريين»، «صنع عجائب وآيات» (أعمال الرسل ٧: ٣٦) جعلت «الشعب» ينصاع لدعوته ويخرج معه رغم أن من أخرجهم أنكروه وقالوا له «من أقامك رئيساً وقاضياً علينا؟» (أعمال الرسل ٧: ٣٥) وطيلة الطريق في القفر، على

مدى السنوات الأربعين التي تقول الحكاية أن موسى تاه بالشعب خلالها في الصحراء، ظل «الشعب» رافضاً عبادة ذلك الإله يهوه وظل يعود ـ بحرونة أثارت ثائرة موسى و «حمى لها غضب يهوه» المرة تلو المرة فهمَّ بأن يفني «الشعب» لولا وساطة موسى ـ إلى عبادة آلهته القديمة.

وفي غمار استماتة موسى في تحقيق حلمه بجعل «الشعب» يؤمن به وبإلهه يهوه حتى يتمكن من أن يصنع بذلك «الشعب» ـ بعد أن توحّده عبادة ذلك الإله فتحوله من شراذم إلى أمة ـ المُلك الذي قام بمغامرته من أجله، ظل موسى يأسر «الشعب» بممارسة «الحكمة الخفية»، أي السحر الذي تعلمه في المعابد المصرية، وظل يهوه ـ تبعاً لحكي التوراة ـ مستميتاً في محاولة جعل «الشعب» يتقبله إلهاً ويتقبل كهنته رؤساء روحيين ودنيويين له، فكان أول معبود في تاريخ الديانات يطارد جماعة بشرية متوسلاً إليها أن تعبده.

فماذا كانت نتيجة كل ذلك الاغواء لـ «الشعب» الذي ظل يهوه يصفه غاضباً بأنه «صلب الرقبة»، أي مغروراً، حروناً؟

> «يبدو أن بني اسرائيل تعلموا على يد موسى (في خاتمة المطاف) عبادة ذلك المعبود الذي اسمه يهوه، وكان معبوداً صحراوياً بارعاً في الغزو والسلب والنهب والتدمير، لكنه لم يكن شديد البراعة في شؤون الفلاحة والزرع، ولذا لجأ بنو اسرائيل، عندما حلوا بفلسطين، إلى معبودات الفلسطينيين، وهي عائلة جليلة من معبودات الزرع والخصب منشؤها أوغاريت(*) تألفت من الأب إيل، والأم أشيرا (ملكة السموات)، والابن بعل، والابنة عانات. وكان بعل، (واسمه يعني «الزوج» أو «السيد» أو «مالك الأرض») أكثر أعضاء العائلة شعبية. إلا أن لجوء بني

(*) أوغاريت: تل راس شمرا. مدينة فينيقية تعود إلى أزمنة ضاربة في القدم قرب ساحل المتوسط، شمال اللاذقية كانت مزدهرة كمركز تجاري وميناء هام في القرن الرابع عشر ق.م. (انظر «**قراءة سياسية للتوراة**»).

اسرائيل إلى تلك المعبودات الفلسطينية استجلب رد فعل قوي ربما كان منشؤه غيظ الطبقة العليا من الغزاة (الكهنة حكام «الشعب») التي رغبت ـ لأسباب عسكرية بالأكثر ـ عزل «الشعب» باستمـرار عن الفلسطينيين (أصحاب الأرض)، وربما كان منشؤه أيضاً غيظ نبييم يهوه الذين أثار استيلاء منافسيهم المتنبئين الكنعانيين على ولاء الشعب (وتقدماته) غيرتهم. وأياً كانت الحال، تمخض رد الفعل ذاك عن ترويج لحوح للقول بأن بني اسرائيل ملزمون بعبادة يهوه، ويهوه وحده دون سواه، بالنظر إلى أنهم شعبه وملك خاص له، وبذا فإن عبادتهم لأي معبود آخر سواه أو بجانبه شكلت إساءة له لا تغتفر وأثارت غضبه واستجلبت نقمته. ومن غير المعروف حتى الآن متى نشأت تلك الفكرة، والسبب في صعوبة الوقوف على منشئها أنها فكرة أدخلها بدأب وإصرار من حرروا «العهد القديم» في عصور لاحقة بوقت طويل للحكايات التي حرروها والتي كانت قد أُلِّفت في أزمنة سابقـة لزمانهم»(٨).

يوقفنا هذا الاستشهاد على عدد من الخيوط المعقدة شديدة التشابك التي تكوّن منها نسيج الصراع بين يهوه وآلهة الشعب، وبين كهنته ومتنبئيه وكهنة تلك الآلهة (التي وصفها «العهد القديم» دائماً بأنها «آلهة غريبة»، أي دخيلة) ومتنبئيها، وتتمثل تلك الخيوط في: أن يهوه كان معبوداً طارئاً على من علمهم موسى عبادته، ومعبوداً صحراوياً بارعاً في السطو والنهب والعنف، وأن كهنته استماتوا في الحفاظ على «خصوصية» الشعب بعزلهم عن سكان البلاد الأصليين، أي الفلسطينيين، وتنافسوا عليهم مع كهنة الآلهة الأخرى، وأن النبييم فعلوا نفس الشيء، وأن فكرة الاقتصار على عبادة يهوه دون سائر معبودات الشعوب الأخرى التي ظل «الشعب» يستعيرها كما استعار كل شيء آخر من الأقوام التي حل بأوطانها كانت فكرة ذات مرام سياسية وعسكرية أساساً، وأن من برروها في تحريرهم للديانة

كما وصلتنا برروها بأنها حرص على عدم ارتداد «الشعب» عن التوحيد، أي حرص على إدامة علاقة خاصة وحصرية بين «الشعب» وبين يهوه.

فالاستشهاد ـ رغم الفجوة الغريبة التي فيه بين التاريخ التوراتي والصورة التي يطرحها النص(*) ـ يسبر غور عدة مواضع حساسة في حكاية يهوه، وموسى، والكهنة، وبني اسرائيل، ويسلط الضوء على أبعاد ومرامي صراع متشابك متعدد الأطراف والمستويات يدمج عادة في ادعاءات متصنعة منتهى التقوى بأن المسألة كلها انحصرت في صون العفة الدينية لبني اسرائيل. وتلك العفة، بطبيعة الحال، هي التوحيد أما التلوث فبدنس تعدد الآلهة والانغماس في ممارسات معبودات الفلسطينيين.

غير أن ذلك الساتر الروائي، رغم الإلحاح عليه في سفر وراء آخر من الأسفار التي تناولت مظاهر ذلك الصراع، لا يخفي حقيقة الصراع بقدر ما يطرح صورة غريبة لإله يهرول شبه متوسل في أعقاب شعب «صلب الرقبة» مستميتاً في محاولة اقناعه بأن يعبده، ويقتصر على عبادته، بمختلف الحيل السحرية التي لا يكف عن ممارستها أما مباشرة وإما بالوكالة.

والواقع أنه مثلما نجح موسى بفضل حيله السحرية في جعل «الشعب» يخرج معه من مصر رغم عدم اقتناع ذلك «الشعب» اطلاقاً

(*) تتمثل تلك الفجوة فيما جاء في الاستشهاد من أن بني اسرائيل لجأوا، عندما حلوا بفلسطين، إلى معبودات الفلسطينيين ايل، واشيرا، وبعل، وعانات. والذي توقفنا عليه حكاية يعقوب في التوراة أن ذلك اللجوء إلى تلك المعبودات بدأ قبل ذهاب يوسف ثم قوم يعقوب إلى مصر، ولم يبدأ بعد خروج «الشعب» مع موسى من مصر، وكان ابتداؤه بمباراة المصارعة الشهيرة التي أوشك يعقوب أن يغلب في غمارها الإله إيل وبات اسمه بعدها «إسرا ـ إيل»، أي غالب إيل أو قاهر إيل. غير أن الفجوة تكون مبررة إذا ما كان منشؤها الرغبة في الإشارة إلى أن من خرجوا مع موسى وعبدوا تلك المعبودات كانوا غير قوم يعقوب.

بحكاية يهوه وكونه «إله الآباء»، لم يتمكن موسى من كبح جماح من أخرجهم، طوال سنوات التيه الأربعين في القفر، إلا بخبطات سحرية متتابعة. وعلى خطى موسى، بعد قتله وطمره في رمل الصحراء، ظل قادة «الشعب» وكهنته يفعلون نفس الشيء، في حين اشتبك كهنة يهوه ومتنبئوه مع كهنة الآلهة المنافسة وعرافيها في معارك سحرية ضارية بحق.

ومتى تذكرنا أن قدراً كبيراً من الحكي في «العهد القديم» روائي في طبيعته، وليس سرداً تاريخياً دقيقاً لأحداث وقعت كما ترويها الأسفار المقدسة، أمكننا أن نتبين في جذور تلك السحرية الغلابة انعكاساً طبيعياً لكون الغرور ظل كامناً في جذور الديانة.

فالسحر، كما قلنا، اختلف عن الدين دائماً بكونه تجسداً للغرور الإنساني، في حين ظل الدين تعبيراً عن اتضاع الإنسان في مواجهة الألوهة والقوى الخفية.

والمترتبات الأخلاقية للموقفين المتباينين لا يمكن أن تغمض كثيراً. فاتضاع الإنسان في مواجهة الألوهة ووعيه بضعفه وضآلة قدره أمامها يضع على رأس قائمة اجتهاداته الروحية ما قد نجمله تحت اسم «الصلاح»، أي اتباع قواعد أخلاقية مُلزِمة بوصفها تعليمات إلهية تحض على فعل ما هو خيّر وتنهى عن اتيان ما هو شرير ودنس، وهو ما يندرج تحت مصطلح التابو. أما الغرور الكامن في جذور الموقف السحري، فلا يمكن، بطبيعته، إلا أن يؤدي إلى عكس ذلك.

٤
الضحك من الاله

في سلسلة حكايات الآباء، يضحك البشر من الإلّه، في وجهه، بغير خشية، لأنه يقول لهم شيئاً «غير معقول»، أي شيئاً عبثياً. فعندما يقول الإلّه لإبراهام أن ساراي، امرأته، قد تغيّر اسمها إلى سارة، وأنه سيباركها ويعطي إبراهام منها هي الأخرى ابنا، مثلما أعطاه إبنا من هاجر المصرية، يسقط إبراهام على وجهه من الضحك، والإلّه واقف أمامه، لأنه «يقول في قلبه هل يولد لابن مئة سنة ابن، وهل تلد سارة وقد باتت بنت تسعين سنة؟» (تكوين ١٧: ١٥ ـ ١٧). فإبراهام لم يضحك من الإلّه حتى سقط على وجهه من الضحك فقط. بل واعتقد أن الإلّه يمزح معه أو يعابثه أو يعده بشيء مستحيل التحقيق، وإلا، فلماذا ضحك؟.

وكما هو واضح، لو كان بشر، سواء كان إبراهام أو غيره، قد وقف في حضرة إلّه، لانتابه الخشوع. ولو كان الإلّه قد أكّد له أنه سيجعل امرأته تحمل وتلد له ابناً، لصدّق الإلّه من فوره، وانكفأ على وجهه وشكر الإلّه بدلاً من أن ينكفيء على وجهه من شدّة الضحك، خاصة وأن ذلك الإلّه عينه كان قد وعده لتوّه بأن «يكثّره كثيراً جداً»، ويجعله «أباً لجمهور من الأمم»، و «يثمره كثيراً جداً»، و «يجعله أمماً ويجعل ملوكاً يخرجون من صلبه»، وأن يورّثه هو «ونسله من بعده أرض غربته، كل أرض كنعان **مُلكاً** أبدياً، ويكون إلهاً له ولنسله المبارك ذاك» (تكوين ١٧: ٤ ـ ٨).

ومن الحكي، لم يبد أن إبراماً، الذي صار إبراهاماً، شكّ في شيء من ذلك، لأنه كان له ابن بالفعل هو اسماعيل. لكنه عندما وصل الإلّه في وعوده إلى حد الوعد بأن يجعله يُنجِب بعد أن بلغ المائة، ويجعل امرأته تحمل وتلد وقد بلغت التسعين، سقط على وجهه من الضحك،

وقال في قلبه ـ والإلّه طبعاً يقرأ ما يجول بالخاطر ويقرأ ما في القلوب ـ أن ذلك محال. فلماذا؟

لأن من حرّر الحكاية من عدة حكايات قديمة متباينة المنشأ، فكّر في كل ذلك الحكي وهو يحرره ويوضّبه ليصبح «تاريخاً مقدساً» للآباء وابتداء لتاريخ مقدس «للشعب» تفكّر فيما سوف يجول بخواطر قرائه، وهم يقرأونه، وخواطر سامعيه، وهم يسمعونه، فضحك ربما، أو تردد في سمعه ضحك من سوف يقرأون أو يسمعون. فالوعود الخاصة بالتكثير وإخراج الملوك من الصلب المبارك وتوريث الأرض ميراثاً أبدياً وكل ذلك لا شيء هناك في الخبرات المعاشة يقطع باستحالتها خاصة وأن من صدرت له كان له ابن يمكن أن تتحقق عن طريقه. أما مسألة الإنجاب في سن المائة وحمل المرأة في سن التسعين، فمسألة غريبة على ضوء الخبرات المعاشة، ولهذا لجأ المحرّر/ المؤلف إلى حيلة قطع الطريق على عدم التصديق والضحك من جانب من يحكي لهم بجعل بطل الحكاية يقع على وجهه من الضحك لعبثية الوعد، ثم جعل إبراهاماً يقول للإلّه بطريقة دائرية أن ذلك غير معقول: «وقال إبراهام للّه ليت إسمعيل يعيش أمامك» (تكوين ١٧ : ١٨) أي يكفيني أن تمدّ في عمر إسماعيل، ثم جعل الإلّه يرد على تشكك إبراهام وتشكك من سيقرأون الحكي: «بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعو اسمه إسحق» (تكوين ١٧ : ١٩) أي: لا، بل سأفعل ما قلت لك، سأجعل امرأتك تحمل وتلد لك ابناً، وسوف تدعوه إسحق. وكما هو واضح، أوقع المحرر/ المؤلف نفسه في ذلك المأزق(*) بترديه في شرك مبالغات «**كتاب**

(*) أشرنا إلى أن كشوف علم الآثار ـ بما ظلت تكشف عنه من تناقضات ومبالغات «**العهد القديم**» ـ باتت ترغم كثيرون من المبررين والمعتذرين، يهودا وأممين، على التراجع واختلاق ما يمكن أن يبقي على شيء من «قداسة» تلك المبالغات والتناقضات التي ربما أزيلت أو نُعِّمت بالزئبقية المعهودة في الطبعات المنقّحه التي يجري إصدارها تباعاً بنشاط بالغ.

وفيما يلي مثال على ذلك التصادم الضار بأسطوريات «**العهد القديم**» بين حكاياته وبين كشوف ذلك العلم: =

الأجيال» التي تعاظمت على مر الأجيال بما ظل يضاف إلى الحكي عن تلك الشخصيات البطولية من سمات بدت لمن ظلوا يضيفونها أنها مفيدة في تأكيد تميزهم وبطوليتهم: لأنه ليس كل من هبّ ودب مستطيعاً أن ينجب وهو في سن المائة وليست كل أنثى مستطيعة بعد انقطاع طمثها بأجيال أن تحمل وتلد، وهكذا فإنه يتبع من استطاعة إبراهام الإنجاب في سن المائة، واستطاعة سارة الحمل في سن التسعين أن كلا منهما كان نسيجا وحدة، وعلى درجة أعلى من البشر، هي درجة الأبطال، وعلى اتصال مباشر بالإله، ومحل معاملة خاصة للغاية من ذلك الإله تدخلت بالتعديل في مسائل الإنجاب والإخصاب.

ويبدو أن المحرر/ المؤلف شعر، في محاولته الخروج من المأزق الذي أوقعه فيه استخدامه لمبالغات «**كتاب الأجيال**». وهو استخدام يرجح أنه وجد ألا مهرب منه نظراً لإلمام معاصريه بمحتويات ذلك الكتاب سواء بالقراءة من جانب من كانوا يقرؤون. والحفظ من جانب

= «من المؤكد أن من الصعوبة بمكان التوصل إلى تحديد تواريخ دقيقة لأحداث السرد التوراتي تتيح ترتيب تلك الاحداث ترتيباً سليماً حسب تسلسلها الزمني بالاعتماد على الأعمار التي عزيت في ذلك السرد لمن دعوا بـ «الآباء»، كما أنه من غير الممكن التسليم بصحة القول بأن ابراهام كان في الخامسة والسبعين عندما غادر حاران، وكان في المائة من العمر عندما انجب ابنه اسحق، أو أنه كان قد بلغ المائة والثلاثين عندما ذهب إلى مصر مع زوجته سارة، لأن البراهين العلمية المستخلصة من فحص الهياكل العظمية في قبور اريحا تبين أن متوسط العمر المتوقع لأي بشر في تلك الآونة كان قصيراً للغاية، وتشير إلى أن الكثيرين كانوا يموتون قبل أن يبلغوا سن الخامسة والثلاثين وان اقل القليلين هم من كانوا يعمّرون إلى سن الخمسين».

(Kenyon, Kathleen: «**Archaeology in the Holy Land**», Frederick Praeger, New York, 1960, P. 194).

من كانوا يحصلون على مثل تلك المعلومات سماعاً ممن يقرؤون ويتلون ما يقرؤون، أن تلك المعالجة القصصية، في الموضع الذي لجأ فيه إلى حيلة ضحك إبراهام وتشككه، لم تكن كافية وافية بالغرض، فعاد إلى معالجة المسألة ثانية، في الأصحاح التالي، زيادة في التأكيد، أي توفيراً لما يُعرَف في صنعة الحكي بالـ «added emphasis» .

ولذلك **التأكيد المضاف** أصوله لدى أهل الصنعة، وهو يدعى أحياناً في الرطانة النقدية باسم «the reenforcer» . أي العنصر المقوِّي المدعِّم المعزِّز لمصداقية إبداع المخيلة. وتستخدم في ذلك حيل عديدة منها ما هو لغوي، كاستخدام ألفاظ بعينها بمعان معينة، وعبارات وجمل معينة تظل تتكرر في مواضع من الحكي كلازمة أو refrain ، أو ترتُّب في نسق غير مألوف تأكيداً للمعنى المراد إرساؤه؛ وحيل أسلوبية كتنويع أشكال الجمل أو ترتيب الكلمات فيها، أو مقاطعة بناء الجملة بجمل اعتراضية، أو تقصير الجمل لتحويلها إلى شبه دق إيقاعي على الدماغ، أو استخدام أسلوب طرح الأسئلة والإجابة عليها. وتستخدم في **التأكيد المضاف** أيضاً حيل في السرد ذاته ترسيخاً للفكرة أو المعنى، عن طريق التكرار واستخدام المترادفات، وعن طريق المقارنة والمقابلة، وعن طريق إضافة تفاصيل معزِّزة للحدث المروي أو انتقاء تفاصيل معينة تؤدي ذلك الغرض والتركيز عليها في السرد، بل وبالتظاهر أحياناً كما لو كان الراوية قد مرّ بنقطة معينة دون أن يتوقف عندها بالقدر المتكافىء مع أهميتها، واسترعاء الانتباه إليها بهذه الطريقة، وجعل ذهن المتلقي ينشغل بها. وفي محاولة المحرر/ المؤلف توفير التأكيد المضاف المعزز لمصداقية «حدث» حمل سارة في إسحق بعد عقم طويل، في سن التسعين، وإنجاب إبراهام له في سن المائة، لجأ إلى حيلة تكرار السرد من وجهة نظر شخصية أخرى، هي شخصية سارة، واستخدم ذلك في جعل الإلّه يعيد تأكيد ما قاله لإبراهام عندما سقط على وجهه من الضحك. ففي الأصحاح ١٨، عاد المحرر/ المؤلف إلى حكاية الوعد بالإنجاب

والحمل، وكتب يقول أن الله والملاكين، بعد أن تناولوا وجبة شهية من «زبد ولبن وعجل رخص أمام خيمة إبراهام تحت الشجرة». قالوا لإبراهام أين سارة امرأتك؟ فقال ها هي في الخيمة. فقال (الله) إني أرجع إليك نحو زمان الحيوة (أي أرد لك شبابك) ويكون لسارة امرأتك ابن. وكانت سارة سامعة (تتسمّع على حديث الله مع زوجها) في باب الخيمة وهو وراءه (أي أن باب الخيمة كان بينها وبينهما). **وكان إبراهام وسارة شيخين متقدمين في الأيام وقد انقطع أن يكون لسارة عادة كالنساء**. (أي أوغلت في سن اليأس بعد انقطاع طمثها)» (تكوين ١٨: ٩ ـ ١١) فالمحرر/ المؤلف، كأي كاتب قصة شاطر، يطرح هنا الاعتراضات التي ستثور في الذهن فتنتقص من مصداقية حكيه، وكأنه يقول للمتلقّي: أعرف أنهما كانا طاعنين في السن وكل ذلك، وأن المرأة كانت قد انقطع طمثها، ثم يضع في حكيه ما يعرف أن المتلقي سيستجيب به: «**فضحكت سارة في باطنها قائلة أبعد فنائي يكون لي تنعّم وسيدي قد شاخ؟**» ثم يرد على تلك الاستجابة المتوقعة رداً يستند إلى اقتدار الإله على كل شيء: «فقال الرب لإبراهام لماذا ضحكت سارة قائلة أفبالحقيقة ألِد وأنا قد شخت؟ **هل يستحيل على الرب شيء؟**» والواضح أن هذا السؤال الأخير موجه من القاص إلى المتلقي: «هل يستحيل على الرب شيء، يا قليل الإيمان؟» لكن القاص في غمرة تعجّله، ينسى نفسه، هنا أيضاً، ويقحم صوته على الحكي، فكلام الشخصية ينتهي، كما هو واضح، عند «وأنا قد شخت؟»، وبعده يدخل المحرر/ المؤلف، القاص، الراوية، بالسؤال: «وهل يستحيل على الرب شيء؟». وحبكاً للموقف، تكذب سارة على الرب: «فأنكرت سارة قائلة لم أضحك. لأنها خافت. فقال (الرب) بل ضحكت» (تكوين ١٨: ١٢ ـ ١٥)!.

والموقف إنساني للغاية وممتع، وحكي جيد، لكنه، من أي زاوية تأملته، غير لائق إطلاقاً، ومفصح عن إنزال للآ[illegible]ة إلى مستوى أرضي للغاية، يستخف فيه البشر ـ وهم، مهما كانوا [illegible]ء وأبطالاً كإبراهام

وسارة ومباركين سبع بركات، مخلوقات أرضية فانية ضعيفة ـ بكلام الإله ويكذّبونه ويجدونه عبثياً فيضحكون منه علناً في وجه الإلّه، أو خفية في داخل النفس، بل ويكذبون على الإلّه كما فعلت سارة عندما قالت، على سبيل المكابرة، «لم أضحك».

ومن الواضح أن شيئاً من ذلك لم يخفَ على المحرر/ المؤلف، فيما يتبيّن من حرصه على تبرير تصرفات الشخوص الأخرى، سارة وإبراهام، تجاه الشخصية الرئيسية، أي الإلّه، كقوله أن سارة أنكرت لأنها خافت. لكن ذلك ظل، كما هو واضح من صياغة الحكاية، اعتباراً ذا أهمية ثانوية لدى المحرر/ المؤلف بالمقارنة إلى الأغراض الحقيقية من الحكي كله، وهي ـ في هذا الموضع ـ البرهنة قصصياً على:

١ ـ الصلة الحميمة بين الإلّه وبين إبراهام وسارة، الأب والأم اللذين انحدر منهما «الشعب».

٢ ـ الالتزام بالنسق الأساسي في الحكاية الفولكلورية عن ميلاد السلف البطل لأي جماعة إنسانية، وهو نسق تقليدي في عالم الفولكلور تسبق مولد السَلَف البطل فيه فترة عُقم طويلة تنتهي بتدخّل من القوى العليا (في حالة حكاية التكوين، الإلّه) تدليلاً، في الحكي، على أهمية السلف البطل وتفرده وقداسته كبطل(*). أي كونه في مرتبة أعلى من مرتبة البشر ودون مرتبة الألوهة، وفي الديانات البدائية، كانت الآلهة تُصنَع من تلك الخامة النصف بشرية نصف إلّهية، أي خامة السلف البطل الأسطوري الذي يُرفَع بعد بضعة أجيال من بدء تقديسه إلى مرتبة الإله، وهو عين ما حدث ليعقوب عندما أصبح «الإلّه العقب»، بل وسارة، عندما أصبحت «الإلاّهه الضاحكة»(**).

ولقد يبدو هنا كما لو كنا نعزو إلى من حرروا تلك «الكتابات

(*) ارجع في ذلك إلى «قراءة سياسية للتوراة»: العقم وأسطورة ميلاد البطل القومي.

(**) ارجع في ذلك إلى المرجع السابق: تأليه البطل القومي ـ تأليه يعقوب ـ تأليه سارة.

المقدسة» وألّفوها براعات قصصية أكبر من قدراتهم بالنسبة لزمانهم، لكن ذلك غير صحيح وغير وارد، لأن:

١ ـ كل الشعوب، حتى أشدها بدائية، وجد بين أفرادها من أبدعوا باستمرار ذلك الإبداع القصصي/ الشعبي/ اللاهوتي من كهنة ورواة.

٢ ـ كل كتابات التوراة و «العهد القديم»، كما وصلتنا، ناطقة بالاقتدار على ذلك الإبداع الأدبي الذي ظل يسحر أجيالاً من البشر طوال قرون ويغسل أمخاخها. ولولا تلك القدرات الإبداعية الآسرة لما كانت تلك «الكتابات المقدسة» قد باتت لها كل تلك السطوة على الأذهان طوال تلك القرون.

وفي دراسة البروفسور فريدمان عن تأليف تلك الكتابات فصل صغير آسر بحق، عنوانه «حذق في الصنعة فوق حذق»، «تفنن فوق تفنن»! كما يقول المصريون (Artistry upon Artistry)، يقول فيه بقدر كبير من الافتخار لا يلام عليه في الواقع، متى اعتبرنا بالسطوة التي ظلت لتلك الكتابات على العقول، «والواقع أن المحرر the redactor، الذي أعيّنه تخصيصاً بأنه عزرا، ظل أقل من أسهموا في **تأليف أسفار موسى الخمسة** حظاً من التقدير، فعادة يعطى قدرٌ أكبر من التقدير لمن **ألّفوا حكايات وشرائع «العهد القديم»**، وقد يكون في ذلك ظلم كبير له، فهو ـ كمحرّر ـ لم يقل أستاذية وصنعة في زمانه عن **مؤلفي** الوثائق اليهيوية والكهنوتية وما إليها في أزمنتهم، بل والواقع أن مهمته لم تكن أصعب من مهامهم فحسب، بل وكانت خلّاقة بنفس القدر. فقد تطلّب القيام بها قدراً عظيماً من الحكمة والحاسة الأدبية في كل خطوة، كما تطلب قدراً من المهارة لا يقل أهمية عن **المهارة في فن الحكي**. وعزرا، في نهاية الأمر، هو الذي **أبدع لنا العمل الذي ظللنا نقرؤه كل تلك السنين** (أي «العهد القديم» بكل كتاباته المقدسة). فهو الذي جمّع كل تلك الحكايات والشرائع التي مارست تأثيراً على ملايين البشر بألف طريقة وطريقة، وأعطاها شكلها

النهائي. فهل ذلك تأثيره هو، أم تأثير من ألّفوا المصادر التي جمّعها؟ أم لعله يكون من الأفضل أن نتحدث هنا عن **شركة أدبية أسهم فيها كل أولئك المؤلفين**، وهي شركة لم يخطر لمعظمهم ببال أنها ستقوم فيما بينهم[٩].

٥ ابتزاز الاله بتخويفه مما قد يقال عنه

وفي غمار النشاط متصل الحلقات لتلك «الشركة» بين الأيدي المباركة التي اشتغلت بالاقتباس والاستنساخ والمحاكاة والتأليف عبر عصور متعاقبة، والاغتراف من ثقافات متباينة، وبين الأيدي الماهرة التي جمَّعت ووضّبت وصاغت واستبعدت وأضافت من عندها، ظلت أشياء عديدة غير لائقة إطلاقاً تحدث للشخصية القصصية المحورية في ذلك النشاط المحموم كله: شخصية الإِلّه، فتفصح عن الغرور الكامن في جذور الحكي.

فغير الاستلقاء أرضاً من شدة الضحك في مواجهته، نجد المساومات معه. وهي طبعاً مساومات ذات أهداف نبيلة للغاية وخيّرة، ككل شيء فعله «الآباء». لكنها، على أي حال، مساومات حاول بشر فانون خلالها التغلب على «تهور» الإِلّه بشطارة وذكاء، عن طريق تخويفه مما قد يقال عنه، وابتزازه، أي، كما يقول الفرنسيون في معرض معاملاتهم اليومية: faire du chantage ، ولكن chantage من نوع رفيع، فهو موجَّه،إلى إِلّه، لا إلى بشر فان.

فعندما نزل الإِلّه لتناول الغداء مع إبراهام، لم يكن ذلك لمجرد تناول الطعام والسؤال عن صحة السيدة ربة البيت سارة ووعدها بأن تحبل، بل كان للتشاور مع إبراهام وأخذ رأيه في مشروع كان الإِلّه مقبلاً عليه، هو تدمير سدوم وعمورة. فقد قال الرب (في نفسه، ويعلم الله كيف علم كاتب الحكاية بما كان يدور بخلد الرب مالم يكن ذلك الرب شخصية قصصية خلقها كاتب الحكاية وبالتالي ظل مطّلعاً على ما كان يدور بخلدها) هل (يليق أن) أخفي عن إبراهام ما أنا فاعله (وهو إنسان مهم وسوف) يكون أمة كبيرة وقوية ويتبارك به جميع أمم الأرض؟» (تكوين ١٨: ١٧ و١٨).

وبطبيعة الحال، وجد الرب أنه لم يكن من اللائق أن يخفي ما

انتواه عن إبراهام، فكان أن صارحه بحقيقة الأمر بغير مواربة، وقال له: «إن صراخ سدوم وعمورة قد كثر وخطيتهم قد عظمت جداً (فقلت في نفسي) أنزل وأرى هل فعلوا بالتمام حسب الصراخ الآتي إلي وإلا فاعلم» (تكوين ١٨: ٢٠ ـ ٢٢). والفقرة الأخيرة جديرة بالتوقف عندها، فهي تقول أن **الإله قرر أن ينزل إلى الأرض ليرى بنفسه إن كان ما ترامى إليه من أنباء صارخة عن خطايا سدوم وعمورة صحيحاً أم لا، فإن كان صحيحاً، تصرّف، وإن لم يكن صحيحاً فإنه يكون قد وقف على الحقيقة بنفسه وانتهى الأمر**. ولهذا الغرض بعث بالملاكين إلى سدوم وعمورة ليستطلعا حقيقة المسألة، وبينما الملاكان يستطلعان على الموقع، أخذ إبراهام من فوره يساوم الإله انقاذاً لابن أخيه لوط، فتقدم من الإله وقال له بنبرة **توبيخ**: «أفتهلك البار مع الأثيم؟» ثم **نبّهه إلى السلوك اللائق به كإلّه**، فقال له: «حاشا لك أن تفعل مثل هذا الأمر (الذي لا يليق بإلّه) فتميت البار مع الأثيم فيكون البار (عندك) كالأثيم. حاشا لك. أدّيان كل الأرض لا يصنع عدلاً؟» (تكوين ١٨: ٢٣ ـ ٢٥). **فإبراهام، السلف البطل «للشعب المقدس»، قد اتّخذ في الحكي صورة المعلّم المرشد للإلّه ذاته، والصالح البار الذي نبّه الإله إلى واجبات ألوهته**: «حاشا لك أن يكون البار عندك كالأثيم فتكون ظالماً وأنت ديّان كل الأرض». ونبّهه إلى مسؤوليات منصبه كديّان كل الأرض، وهي واجبات ومسؤوليات لم يكن الإله ملمّاً بها، في الحكي، إلى أن نبّهه إليها الأب إبراهام بحكمته كما ينبّه الأستاذ تلميذه.

والتقط الإله الطُعْم الآرامي الشاطر، وقد خاف على سمعته كديّان كل الأرض، فقال لإبراهام: «إن وجدت في سدوم خمسين باراً في المدينة فإني أصفح عن المكان كله من أجلهم». وأدرك إبراهام أن الـ chantage نجح، فسارع إلى اغتنام الفرصة واستغلال الكسب الذي حققه، وقال للإله: «ربما نقص الخمسون خمسة، أتهلك كل المدينة بالخمسة؟ فقال الرب كلا، لا أهلك، إن وجدت خمسة وأربعين.

فقال إبراهام عسى أن يكون هناك أربعون باراً فقط. فقال الرب لا أفعل من أجل الأربعين. فقال إبراهام لا يسخط المولى (وانظر شطارة المؤلف إذ يجنح إلى هذا التواضع في هذا الموضع من المساومة!) فأتكلم، عسى أن يكون هناك ثلاثون فقط. فقال الرب لا أفعل إن وجدت هناك ثلاثين. فقال إبراهام عسى أن يكون هناك عشرون فقط. فقال الرب لا أهلك من أجل العشرين. فقال إبراهام لا يسخط المولى فأتكلم هذه المرة فقط، عسى أن يوجد هناك عشرة فقط. فقال الرب لا أهلك من أجل العشرة»! ويبدو أن الرب خشي أن يظل إبراهام يساومه إلى أن ينقص عدد الأبرار إلى بار واحد فقط، «فذهب الرب وقد فرغ من الكلام مع إبراهام. ورجع إبراهام إلى مكانه» (تكوين ١٨: ٢٦ ـ ٣٣)، ورجع مسروراً بغير شك!

والغريب في الأمر أن تلك الممارسة الآرامية لم تنته بانتهاء سلسلة حكايات الآباء المباركين، بل تلبّثت في سلسلة حكايات موسى.

فعندما صنع هرون العجل الذهبي للشعب، «قال الرب لموسى رأيت هذا الشعب وإذا هو شعب صلب الرقبة. فالآن اتركني ليحمى غضبي عليهم وأفنيهم.. فتضرع موسى أمام الرب إلّهه وقال لماذا يا رب يحمى غضبك على شعبك الذي أخرجته من مصر بقوة عظيمة ويد شديدة؟ **لماذا يتكلم المصريون قائلين أخرجهم بخبث ليقتلهم في الجبال ويفنيهم عن وجه الأرض؟**» (خروج ٣٢: ٩ ـ ١٢) ولم يكتف موسى، تبعاً للحكاية، بابتزاز الإله عن طريق تخويفه مما قد يقوله المصريون عن «خبثه»، بل وعمد إلى زجره وتوبيخه قائلاً له: «**ارجع عن حمو غضبك واندم على الشر (الذي انتويت أن تفعله) بشعبك**»، **ثم ذكّره بالتزاماته التعاقدية قائلاً له**: «**اذكر إبراهام وإسحق وإسرائيل عبيدك الذين حلفت لهم بنفسك وقلت لهم أكثّر نسلكم كنجوم السماء وأعطي نسلكم كل هذه الأرض التي تكلمت عنها فيمتلكونها إلى الأبد**». ولم تضع توبيخات موسى وزجره للإّله وتذكيره إياه بالتزاماته قبل الشعب هباء، لأنه سرعان ما «**ندم الرب على الشر**

الذي هم أن يفعله بشعبه» (خروج ٣٢: ١٢ ـ ١٤).

وبطبيعة الحال، ليس أمام العقل فيما يتعلق بهذا الضرب من التصوير للإآله وطريقة التعامل معه إلا أن يصدّقه ويتقبّله لأن من تعاملوا مع الإآله ذلك التعامل القائم على الابتزاز والتخويف والزجر والتوبيخ واستجاب الإآله لزجرهم **بالندم** على ما أوشك أن يفعل لو لم يقيّض له من يزجره، أناس مقدسون هم إبراهام وموسى وأمثالهما، أو أن يرفضه ويأبى تصديقه، فيخاطر بأن يتهم بالكفر.

والذى يرجّحه الإيمان بعلو الخالق وسموه، وترجّحه سلامة العقل، الرفض وعدم التصديق طبعاً. إلا أن الرفض وعدم التصديق يستوجبان النظر في مسبّبات ذلك التعامل مع شخصية إلإآله بكل ذلك القدر من الخشونة. **ومن الواضح طبعاً أن إنساناً يؤمن حقاً بوجود الله لا يمكن أن يفتري عليه مثل هذا الافتراء بالغ القسوة فيضعه من الشخصيات الأخرى في الحكي موضع التلميذ الذي يظل يندم على ما همّ بأن يفعله لو لم يكفّه من هم أرجح منه عقلاً وأفضل تقديراً للعواقب.** ففي حالة إبراهام وسدوم وعمورة، جازف الإآله بسمعته كديّان لكل الأرض، وفي النهاية لم يصغ لنصح إبراهام. ومن الواضح أنه كان هناك بار في تلك الأرض هو لوط، بدليل أن الرب «لما أخرب مدن الدائرة ذكر إبراهاماً فأرسل لوطاً من وسط الانقلاب حين قلب المدن التي سكن فيها لوط» (تكوين ١٩: ٢٩) ولو أنه تبيّن بعد ذلك بوقت غير طويل أن من نجوا مع لوط من أهله لم يكونوا أبراراً بالمرة، بدليل أن ابنتيّ لوط ما لبثتا أن أسكرتاه وضاجعتاه وحملتا منه سفاحاً، ولم يحدث لهما رغم ذلك شيءٌ سيّء، بل أصبحت كل منهما أماً لشعب بأكمله، إذ «ولدت البكر ولداً أسمته موآب. وهو أبو الموآبيين إلى اليوم . والصغيرة أيضاً ولدت ابنا ودعت اسمه بن عَمِي. وهو أبو بني عمون إلى اليوم» (تكوين ١٩: ٣٧)! ولا شك أنهما لم يلحقهما عقاب على الحمل من أبيهما، إكراماً لإبراهام. أما في حالة موسى، فجازف الإآله، يوم العجل الذهبي، بأن يعرّض نفسه لشماتة

المصريين واتهامهم إياه **بالخبث** وبإخراج «الشعب» عمداً ليقتله في القفر، وبذا جازف بسمعته كإله الشعب وحاميه. ولحسن الحظ، أصغى الرب في تلك المرة لصوت العقل، **فندم** على ما همّ أن يفعله بشعبه، بعد أن **وبّخه** موسى.

وهو ما يقودنا إلى «الشعب»، ويثير في النفس شكاً قوياً بأن حكي الكهنة كله اتجه إلى جعل ذلك «الشعب» الفريد بالغ الروعة الشخصية الرئيسية في العمل الإبداعيّ كله، وجعل كل الشخصيات الأخرى في الحكي، **بما فيها شخصية الإله** المحوريّة، شخصيات ذات أدوار هامة حقيقة لكنها مساعدة supporting roles للدور الرئيسي والأهم في الحكاية كلها، وهو دور «الشعب».

فـ «الشعب» في الحكي ظل يثير غضب يهوه، فإذا ما هاج يهوه، سارع موسى فكبح جماح غضبه: بينما الشعب مرتحل «من جبل الرب مسيرة ثلاثة أيام وتابوت عهد الرب سائر أمامهم مسيرة ثلاثة أيام ليلتمس لهم منزلاً (عدد ١٠: ٣٣)، «كان «الشعب» وكأنهم يشتكون شرّاً في أذني الرب. وسمع الرب، فحمي غضبه. فاشتعلت فيهم نار الرب (وهو إله براكين) وأحرقت طرف المحلة. فصرخ الشعب إلى موسى، فصلى موسى إلى الرب فخمدت النار». لكن «الشعب» كان «قد اشتهى شهوة. فعاد بنو إسرائيل وبكوا وقالوا من يطعمنا لحماً.. فلما سمع موسى الشعب يبكون بعشائرهم كل واحد في باب خيمته وقد حمي غضب الرب جداً، فاض بموسى، لكنه ـ بدلاً من أن يصبّ جام غضبه على «الشعب» ـ استدار إلى الرب وقال له: «ألعلّي حبلت بجميع هذا الشعب أو لعلّي ولدته حتى تقول لي احمله في حضنك، كما يحمل المربّي الرضيع، إلى الأرض التي حلفت لآبائه» (عدد ١١: ١ ـ ٤ و١٠ و١٢).

وبعدها بقليل، هاج غضب يهوه على «الشعب» مرة أخرى، فقال لموسى «حتى متى يهينني هذا الشعب. وحتى متى لا يصدقونني (رغم) جميع الآيات التي عملت في وسطهم؟ إني أضربهم بالوباء

وأبيدهم وأصيّرك شعباً أعظم منهم» (عدد ١٤: ١١ و١٢) والواضح أن من كتب هذا الكلام كتبه وعينه على «الشعب» الذي ما من شك في أنه ـ وهو مدرك لكون تصرفاته حرية بأن تغضب أي إله ـ ظل يتساءل قائلاً: «إن كان يهوه هذا رهيباً كما يقول الكهنة، فلماذا لم يضربنا بالوباء حتى اليوم ويبدنا رغم كل ما نفعله؟» وذلك تساؤل خطر، لأن المسافة بينه وبين نفض نير الكهنة عن كاهل «الشعب» هم وإلههم الجديد ذاك، والتخفّف من قيودهم ونواهيهم وكلفتهم الباهظة، يمكن أن تصبح قصيرة للغاية. لذلك، كان لا بد من تلقين «الشعب» ما يجعله مقتنعاً باستمرار بأن الشيء الوحيد الذي يقف بينه وبين محق يهوه له هو الكاهن: موسى، أو من بَعْد موسى. فهذا التحليل منسحب على ما كتب في زمان موسى، بالوثيقة اليهيوية، وما كتب بعده بالوثائق الكهنوتية، أو ما حُرِّر وألّف في عصر عزرا ونحميا، لأن الحال في كل تلك المراحل واحدة، **وهي متمثلة في جماعة بشرية حرونة ميالة إلى الارتداد لعباداتها القديمة والانخراط فيما تستعيره من عبادات الأقوام الأخرى، وكهنة مصممين على الاحتفاظ بالسلطة، وشخصية روائية في مؤلفات أولئك الكهنة، هي شخصية الإله الغضوب الغيور شديد الوطأة الذي لا يستطيع كبح جماح غضبه وكفّ أذاه عن الشعب إلا كهنته الذين يعرفون كل أسراره وكيفية التعامل معه تعاملاً فعّالاً، بسحرهم القوي.**



٦ استخدام «أوامر الاله» كتكئة في الحكي

لكن الغرابة تزول متى أخذنا في اعتبارنا أن «الشعب»، في حكي الكهنة، ظل بطل الحكاية ومقصدها، وأن كل من عداه ظل ثانوياً وتالياً له في الأهمية، سواء كان موسى، أو هرون، أو يهوه ذاته، ولكن في الحكي الكهنوتي وحده لا في الواقع المعاش الذي عمل الكهنة في غماره على التحكم في «الشعب» وسوقه إلى تحقيق مآربهم. وهكذا، فإنه كان من الطبيعي أن تستخدم، بلا تورع، واقعة مخاصمة «الشعب» للرب عند ماء مريبة تكئة قصصية جيّدة لتبرير عمليات الاغتيال والتصفية التي وقعت في صفوف الطبقة الكهنوتية الحاكمة عندما وصلت المسيرة إلى النقطة التي بدأ منها الغزو. وبذلك الاستخدام الذكي، تحقق هدفان: أولهما التغطية على عمليات التصفية هذه بادعاء أنها نُفِّذت انصياعاً لأوامر من يهوه، والثاني إحكام الصلة بين يهوه والشعب، وتبعاً لذلك، إحكام قبضة قادة الانقلاب الكهنوتي ضد رئاسة موسى، على ذلك «الشعب». وهكذا فإنه عندما وصلت مسيرة بني إسرائيل إلى «جبل هور على تخم أرض أدوم، كلّم الرب موسى قائلاً: يضم هرون إلى قومه (أي يُقتَل، أو يموت) لأنه لا يدخل الأرض التي أعطيت لبني إسرائيل **لأنكم عصيتم** قولي عند ماء مريبة. خذ هرون وألعازر ابنه واصعد بهما إلى جبل هور واخلع عن هرون ثيابه (أرديته الكهنوتية) وألبس ألعازر ابنه إياها. فيُضمّ هرون ويموت هناك. ففعل موسى كما أمر الرب وصعدوا إلى جبل هور **أمام أعين كل الجماعة** (أي أن الأمر كان علناً. ولم يكن هناك اغتيال لهرون في الخفاء أو أي شيء من ذلك، لأن كل الجماعة كانت ترقب ما هو حادث). فخلع موسى عن هرون ثيابه وألبس ألعازر ابنه إياها. فمات هرون هناك على رأس الجبل. ثم انحدر موسى وألعازر عن الجبل فلما رأى كل الجماعة أن هرون قد مات بكى جميع بيت اسرائيل على هرون

ثلاثين يوماً» (عدد ٢٠: ٢٤ ـ ٢٩).

ويبدو أن موسى أدرك منذ ذلك الوقت أنه التالي على قائمة التصفيات، لأنه ـ كما يحكي سفر العدد ـ تضرّع إلى يهوه قائلاً: «أيها السيد الرب أنت قد ابتدأت تُري عبدك عظمتك ويدك الشديدة. فإنه **أي إله في السماء أو على الأرض يعمل كأعمالك وجبروتك؟** (أي أنك أعظم وأقوى آلهة السماء والأرض جميعاً) دعني أعبر وأرى الأرض الجيدة التي في عبر الأردن هذا الجبل الجيد ولبنان. لكن الرب غضب علي **بسببكم** ولم يسمع لي بل قال لي الرب كفاك، لا تعد تكلمني ثانية في هذا الأمر. اصعد إلى رأس الفسجة وارفع عينيك إلى الغرب والشمال والجنوب والشرق وانظر بعينيك لكن لا تعبر هذا الأردن. **وأما يشوع فأوصه وشدده وشجعه لأنه هو الذي سيعبر أمام هذا الشعب وهو الذي سيقسم بينهم الأرض التي تراها**» (تثنية ٣: ٢٣ ـ ٢٨). فعملية التصفيات كانت قد بدأت، وأخذ السفاح يستعد لخلافة موسى قائداً للشعب، فكان هذا التمهيد القصصي لعملية تصفية موسى التي نُفّذت بعد ذلك بوقت قصير. ووردت في الحكي التوراتي بالأسلوب الفولكلوري التقليدي القائم على تكرار مقاطع بأكملها وجمل وعبارات بعينها.

في الأصحاح ٣٢ من سفر التثنية، يلقي موسى على الشعب خطبة الوداع، ولا يفوّت تلك الفرصة بطبيعة الحال، فيقوم بعملية ترويج أخيرة ليهوه، مؤكداً للشعب أنه حين قسّم يهوه الأمم وفرّق بني آدم كان نصيبه من تلك القسمة شعبه: «وجده في أرض قفر وفي خلاء مستوحش خرب (أرض جاسان أفضل الأرض كما وصفت في حكاية يوسف؟) فأحاط به **ولاحظه وصانه كحدقة عينه**. (الإلّه حرص على الشعب حرصه على حدقة عينه) وكما يحرك النسر عشه وعلى فراخه يرفّ ويبسط جناحيه ويأخذها ويحملها على مناكبه (تكرار لصورة من جزء سابق من سلسلة حكايات موسى): «هكذا تقول لبيت يعقوب وتخبر بني إسرائيل: أنتم رأيتم ما صنعت بالمصريين. **وأنا حملتكم على**

أجنحة النسور وجئت بكم إليّ «(خروج ١٩: ٣ و٤) هكذا **الرب وحده اقتاد شعبه وليس معه إله أجنبي** (أي أن يهوه وحده صاحب الفضل على «الشعب» وليس أي إله آخر ممن لا يكف «الشعب» عن الجري وراءهم) اركبه على مرتفعات الأرض فأطعمه ثمار الصحراء وأرضعه **عسلاً من حجر وزيتاً من صوان الصخر**، وزبدة بقر ولبن غنم مع شحم خراف وكباش وتيوس مع دسم لب الحنطة وسقاه دم العنب خمراً.. (لكن الشعب) سمن وغلظ واكتسى شحماً فرفض الإله الذي عمله والتفت بغباء عن صخرة خلاصه، **وأشعل غيرة يهوه بالآلهة الأجانب وأثار غيظه بالأرجاس وتقديم الذبائح لأبالسة، لآلهة لا يعرفها، لآلهة حديثة عهد بالظهور لم يكن أباؤكم يخشونها، وتناسيتم الصخرة التي أنجبتكم**»(تثنية ٣٢: ٨ ـ ١٨).

وبعد أن قام موسى بهذه المراسم الأخيرة، «كلّم الرب موسى في نفس ذلك اليوم قائلاً اصعد إلى جبل عباريم هذا جبل نبو الذي في أرض موآب الذي قبالة أريحا وانظر أرض كنعان التي أنا أعطيها لبني اسرائيل ملكاً، ومت في الجبل الذي تصعد إليه وانضم إلى قومك كما مات هرون أخوك في جبل هور وضم إلى قومه، **لأنكما خنتماني في وسط بني إسرائيل عند ماء مريبة قادش في برية صين إذ لم تقدساني في وسط بني إسرائيل. (لذلك)** فإنك تنظر الأرض من قبالتها ولكنك لا تدخل إلى هناك إلى الأرض التي أنا أعطيها لبني إسرائيل» (تثنية ٣٢: ٤٨ ـ ٥٢).

فكان أن «صعد موسى من عربات موآب إلى جبل نبو إلى رأس الفسجة الذي قبالة أريحا فأراه الرب جميع الأرض من جلعاد إلى دان.. وقال له الرب هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهام وإسحق ويعقوب قائلاً لنسلك أعطيها، قد أريتك إياها بعينيك ولكنك إلى هناك لا تعبر. فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب ودفنه (من الذي دفنه؟) في الجواء في أرض موآب مقابل بيت فغور ولم يعرف إنسان قبره إلى اليوم» (تثنية ٣٤: ١ ـ ٦).

والأرجح أن الذي دفنه هو الذي قتله فثاواه في ذلك القبر المجهول الذي لم يعرفه أحد حتى اليوم رغم أنه كان مقابل بيت فغور المبارك. والأرجح أن الذي قام بتلك الخدمة السفاح(*). فموسى اغتيل، مثلما اغتيل هرون، ومثلما صفّيت قبل ذلك الجماعة التي قامت بالتمرد على سلطة موسى وهرون. وفي كل عمليات التصفية هذه، كانت شخصية الإلّه في الحكي مهمة للغاية ومفيدة. فالإلّه هو الذي أحرق المتمردين وهو الذي جعل الأرض تغور بهم فلم يحرقهم موسى وهرون وبقية الهرونيين ولم يدفنوهم أحياء. والإلّه هو الذي أمات هرون ثم أمات موسى، لأنهما «خاناه عند ماء مريبة إذ لم يقدّساه وسط إسرائيل» ولم يصفٍّ هرون ويصفِّ موسى قبل عبور الأردن وبدء الغزو لأن يشوع وأعوانه من الكهنة أرادوا الانفراد بالسلطة ومغانم العملية التي ظل موسى يسعى إليها منذ أخرج «الشعب» من مصر. فهذه جميعاً تصرفات إلّهية لحكمة عليا وليست جرائم سياسية دارجة في غمار صراعات على السلطة والمغانم.

ومثلما استُغلّت شخصية الإلّه في الحكي ذلك الاستغلال المفيد في التغطية على صراعات الفئات الطامحة إلى الملك المنشود وما وجدت من الملائم القيام به في سبيل ذلك من عمليات مألوفة للغاية في الدول الشمولية، قديمها وحديثها، ومن المألوف أن تعزى في الدول الشمولية اللاهوتية إلى «تعليمات إلّهية»، استخدمت شخصية الإلّه أيضاً في تفسير كل مكاسب «الشعب» بأنها مكاسب وانتصارات تحققت بفضل دعم الإلّه للشعب. وهو دعم لم يكن من سبيل إلى الحصول عليه بطبيعة الحال إلا بوساطة الطبقة الكهنوتية الحاكمة: «إذا خرجت للحرب على عدوك ورأيت خيلاً ومراكب وقوماً أكثر منك فلا تخف منهم لأن معك الرب إلّهك الذي أصعدك من أرض مصر. وعندما تقربون من

(*) انظر في ذلك «قراءة سياسية للتوراة»: اغتيال موسى، رياض الريس للكتب والنشر ـ لندن ١٩٨٨.

الحرب يتقدم الكاهن ويخاطب الشعب ويقول لهم اسمع يا إسرائيل: أنتم قربتم اليوم من الحرب على أعدائكم، لا تضعف قلوبكم، لا تخافوا ولا ترتعدوا ولا ترهبوا وجوههم لأن الرب سائر معكم **لكي يحارب عنكم أعداءكم ليخلصكم**» (تثنية ٢٠: ١ ـ ٤) «يطرد الرب جميع هذه الشعوب من أمامكم فترثون شعوباً أكبر وأكثر منكم، كل مكان تدوسه بطون أقدامكم يكون لكم، من البرية ولبنان، من النهر نهر الفرات إلى البحر الغربي يكون تخمكم. **لا يقف إنسان في وجهكم. الرب إلٰهكم يجعل خشيتكم ورعبكم على كل الأرض التي تدوسونها كما كلمكم**» (تثنية ١١: ٢٢ ـ ٢٥).

وبنفس الطريقة، فُسّرت نكسات الشعب وهزائمه بتهوره وإقدامه على القتال دون تأمين الحصول على دعم الإلٰه أولاً: «قلتم نحن نصعد ونحارب حسب كل ما أمرنا به الرب إلهنا. وتمنطقتم كل واحد بعدّة حربه واستخففتم الصعود إلى الجبل. فقال لي الرب قل لهم لا تصعدوا ولا تحاربوا لأني لست في وسطكم لئلا تنكسروا أمام أعدائكم. فكلمتكم ولم تسمعوا بل عصيتم قول الرب وطغيتم وصعدتم إلى الجبل. فخرج الأموريون الساكنون في ذلك الجبل للقائكم وطردوكم كما يفعل النحل وكسروكم في سعير إلى حرمة. فرجعتم وبكيتم أمام الرب ولم يسمع الرب لصوتكم ولا أصغى إليكم» (تثنية ١: ٤١ ـ ٤٥).

أما الأقوام التي وجد الكهنة أنها لن يسهل ابتلاعها وأنها أقوى شكيمة من أن تؤخذ أراضيها وتذبح، فقيل في الحكي أن يهوه أمر بتجنب الاشتباك معها في حرب: «ثم كلمني الرب قائلاً أوص الشعب قائلاً: أنتم مارون بتخم أخوتكم (!) بني عيسو الساكنين في سعير فيخافون منكم **فاحترزوا جداً**. لا تهجموا عليهم. فإني لا أعطيكم من أرضهم ولا وطأة قدم لأني لعيسو قد أعطيت جبل سعير ميراثاً. طعاماً تشترون منهم بالفضة لتأكلوا وماء أيضاً تبتاعون بالفضة لتشربوا» (تثنية ٢: ٤ ـ ٦). فالكهنة أعلم الناس بطبع قطيع الذئاب الذي

أطلقوه تحت راية يهوه وأعلمهم بشهوة الأخذ والاغتصاب والنهب ومهاجمة كل من مروا بأرضه وهم في قبضة جوع لا يعرف الشبع وسعار إلى الدم لا يعرف الري، لكن للضرورة أحكامها. وبطبيعة الحال، لم يكن الكهنة بكل تلك الخيرية تجاه «أخوتهم بني عيسو» فعيسو ذاك، أو أدوم، كان الأخ الأكبر ليعقوب، ومن فرط ما اغتال يعقوب حقوقه وخدعه وسرق منه، استعرت في قلب يعقوب وسلالته لعيسو كراهية لا يعرفها إلا القلب العارف بمدى ما ألحقه بضحيته من ظلم. وفي أواخر «العهد القديم»، بعد قرون من زمن يعقوب وقرون من زمن موسى، نضحت تلك الكراهية لقوم عيسو سعاراً في سفر عوبديا تمنى وهو في قبضته لو أن بيت يعقوب تمكنوا من بيت عيسو: «ويكون بيت يعقوب ناراً وبيت يوسف لهيباً وبيت عيسو قشاً فيشعلونهم ويأكلونهم ولا يكون باق من بيت عيسو لأن الرب تكلم» (عوبديا: ١٨).

هذا الرب الذي تكلم بهذه الشهوة الوحشية في عقل عوبديا المبارك، كيف كان بكل تلك الخيرية الأخوية الرحيمة وهو يقول لموسى أن يوصي بني إسرائيل بأن يتلطفوا وهم يمرون بتخم «أخوتهم» بني عيسو فلا نهب ولا سطو ولا مذابح بل شراء، حتى للماء، بالفضة، كالناس المحترمين، لا كقطعان الذئاب المسعورة. وما ذلك التعفف إلا لأن الكهنة القادة وجدوا أن «أخوتهم» بني عيسو ليسوا فريسة سهلة ولقمة سائغة، فأجروا على لسان تلك الشخصية المفيدة للغاية، شخصية الإله الممتثل دائماً لكل ما يجرونه على لسانه من أسطر الحوار في ذلك السيناريو الدموي، ذلك التحذير الحصيف: «احترزوا جداً» يا بيت يعقوب المبارك من أن تثيروا حرباً مع بني عيسو، «أخوتكم».

وبالمثل، حذّر يهوه القوم من الانغماس في ممارساتهم المألوفة مع الموآبيين، وأحسن في الواقع نصحهم. فالموآبيون كانوا مقاتلين أشداء وكانت أرضهم هضبة مرتفعة منيعة شرقي البحر الميت، تحدها

سلسلة جبلية من الغرب، وأرض بني عمون شمالاً، وأرض بني عيسو جنوباً. وقد صدق حدس قادة «الشعب» عندما حذروه من مهاجمة الموآبيين. ففي عهد القضاة، لحقت ببني إسرائيل هزيمة ماحقة على أيدي أولئك القوم، فُسّرت في سلسلة حكايات القضاة بأن بني إسرائيل كانوا قد «عادوا يفعلون الشر في عيني الرب، فشدد عجلون، ملك موآب، على إسرائيل لأنهم عملوا الشر في عيني الرب، فجمع إليه (تحالف مع) بني عمون وعماليق وسار وضرب إسرائيل وامتلكوا مدينة النخل (أريحا)، فعبد بنو إسرائيل عجلون ملك موآب ثماني عشرة سنة» (قضاة ٣: ١٢ ـ ١٤). فتجنُّب الحرب مع الموآبيين لم يُفسَّر في الحكي ـ بطبيعة الحال ـ بالخوف من بطشهم. بل فُسِّر للشعب بأنه نجم عن الانصياع لتعليمات القائد الأعلى، يهوه: «فقال لي الرب لا تعاد موآب ولا تثر عليهم حرباً لأني لا أعطيك من أرضهم ميراثاً. لأني لبني لوط أعطيت «عار» هذه ميراثاً». ثم أضاف المحرر/ المؤلف، من عنده، فذلكة تاريخية ذيّل بها التحذير الذي أجري على لسان يهوه، فاستطرد قائلاً: وأرض موآب هذه «سكن فيها قبلاً الأيميون. وهم شعب كبير وكثير وطويل كالعناقيين، وهم أيضاً يحسبون رفائيين كالعناقيين لكن الموآبيين يدعونهم إيميين. وفي سعير سكن قبلاً الحوريون فطردهم بنو عيسو وأبادوهم من قدامهم كما فعل إسرائيل بأرض ميراثهم التي أعطاهم الرب» (تثنية ٢: ١٠ ـ ١٢). ولا نحسبنا سنصدق أن هذا أيضاً كلام قاله الرب لموسى على سبيل اعطائه درساً سريعاً في تاريخ المنطقة! ولو أنه، لم لا؟ فالمحررون/ المؤلفون جعلوا الرب في حكاياتهم يفعل كل شيء آخر، من تصميم أزياء الكهنة، إلى إملاء الوصفات الطهوية، إلى تصميم خيمة الهيكل معماراً ونجارة، وصُنْع تابوت العهد وأثاث الهيكل نجارة وخراطة وسراجة، فلم لا يجعلونه يعطي دروساً في التاريخ أيضاً، وذلك أكرم؟

وبالمثل، حاذر الكهنة من الاشتباك ببني عمون. وكانت

حجتهم هنا أيضاً أن تلك تعليمات يهوه: «فمتى قربت إلى تجاه بني عمون، لا تعادهم ولا تهجموا عليهم. لأني لا أعطيك من أرض بني عمون ميراثاً. لأني لبني لوط قد أعطيتها ميراثاً» (تثنية ٢: ١٩) وكل من الموآبيين وبني عمون سلالة الابنين اللذين ولدا لابنتي لوط الفاجرتين، موآب ابن البكر، وبن عَمِي، ابن الصغيرة، من عملية مضاجعة المحارم المشينة التي استدرجتا إليها أباهما لوط في صوغر (تكوين ١٩: ٣٠ ـ ٣٧). ولما كان يهوه شديد الوطأة في تلك المسألة المرذولة، متى صدقنا ما جاء في سفر اللاويين وسفر التثنية، فالأقرب إلى العقل أنه وهو آخذ في كسح كل تلك الشعوب أمام ابنه البكر إسرائيل كان الأحرى به أن يمكّن «الشعب» من أعناق الموآبيين والعمونيين لأنهم، حسب حكاية لوط، جاؤوا إلى الدنيا بطريقة غير لائقة اطلاقاً. لكن اسم لوط، ابن أخ إبراهام، استخدم هنا في القول مرتين «لأني أعطيتها لبني لوط ميراثاً»، كحل للإشكال.

وغير ذلك النسب المشين، كان هناك سبب أقوى يدعو يهوه إلى «دفع بني عمون إلى أيدي الشعب». فالعمونيون كانوا يعبدون المعبود مولوك، أو ملكوم، الذي كان من أشد «الآلهة الغريبة» المنافسة ليهوه إثارة لغيرة يهوه، الذي يبدو أنه ـ لأسباب عليا ـ انطوى لمولوك على كراهية خاصة: «ولا تعط من زرعك للإجازة (في النار) لمولوك لئلا تدنس اسم إلّهك» (لاويين ١٨: ٢٠). وقد ورد هذا التحريم الخاص بالتعامل مع مولوك زراعياً في نفس الجزء من سفر اللاويين الخاص بتحريم التعامل مع المحارم جنسياً. فمن باب أولى، كان ازدواج ذنب بني عمون: المولد سفاحاً من مضاجعة محارم، وعبادة ذلك الإآله الأجنبي المنافس مولوك، حرياً بأن يحرّض يهوه على العمونيين فلا يمنع «الشعب» من مهاجمتهم بل يدفعه إلى ذبحهم، ومما يؤكد الكراهية الخاصة التي انطوى عليها يهوه لمولوك ذاك أن غضبه على سليمان نجم عن أن «سليمان ذهب وراء عشتروت إلهة صيدا وملكوم (مولوك) رجس العمونيين» (الملوك الأول ١١: ٥) ولولا خاطر داود أبي

سليمان، لمزق يهوه المملكة فوق رأس سليمان من جراء ذلك الزيغ وراء ملكوم وغيره: «قال الرب لسليمان من أجل أن ذلك عندك ولم تحفظ عهدي وفرائضي التي أوصيتك بها فإني أمزّق المملكة عنك تمزيقاً وأعطيها لعبدك. إلا أني لا أفعل ذلك في حياتك من أجل داود أبيك. بل من يد ابنك أمزقها» (الملوك الأول ١١: ١١ و١٢) مما يشير إلى خطورة المسألة، ويبين أن يهوه كان حرياً بأن يرحّب بأي فرصة لتدمير العمونيين ورجسهم ملكوم. لكن للضرورة أحكاماً. وهكذا فإنه عندما أجرى المؤلف على لسان يهوه ذلك التحذير لإسرائيل من مهاجمة بني عمون لأنه أعطى أرضهم لهم إكراماً لخاطر لوط، قال يهوه ذلك الكلام في الحكاية بغير ممانعة، وأمره لمولوك. فيما بدا، ولم يكن ليهوه ولا لكهنته حيلة في ذلك التعفّف.

فمن الواضح أن المسألة هنا كانت مسألة مصداقية سلاح الكهنة الرئيسي في مواجهة «الشعب»، وهو يهوه. فقد قال الكهنة للشعب باستمرار أن يهوه يحارب عنه ويكسب له كل معاركه ويدفع إلى يده كل تلك الشعوب ليذبحها ويشرب دماءها ويأخذ أراضيها. وقالوا له أيضاً أن يهوه إلّه محارب ورب الجنود وكل ذلك، وأنه لا يقف في وجهه أحد. لكن الكهنة كانوا يعرفون أن الأمور لا تسير على هذه الوتيرة القصصية في العالم الواقع، وأن هناك من الشعوب ما لا يسهل افتراسه وأن «الشعب» ـ وهو لا يستأسد إلا متى كانت الفريسة سهلة ـ قد ينكسر أمام تلك الشعوب إذا ما اشتبك معها في قتال جاد، وإذا ما انكسر سيستدير إلى الكهنة قائلاً: «وأين ذلك الإلّه يهوه الذي لا تكفون عن القول بأنه يحارب في وسطنا؟ لماذا تركنا ننكسر؟» وإذ ذاك تتعرض مصداقية سلاح الكهنة الرئيسي ضد حرونة الشعب وصلابة عنقه للخطر، وتتدهور الأمور بحق.

وبطبيعة الحال، كان المخرج المثالي من ذلك المأزق غير المرغوب اطلاقاً في متناول اليد: تعليمات تصدر من يهوه إلى موسى بالامتناع عن محاربة تلك الشعوب صعبة المراس بحجة أن يهوه أعطاها

أراضيها ميراثاً، مع تذكير «الشعب» بأنه في كل مرة انفرد فيها باتخاذ القرار دون الرجوع إلى يهوه، عن طريق الكهنة، تعرض لهزيمة ماحقة، على النحو الوارد في الاستشهاد السابق إيراده من سفر التثنية (١: ٤١ ـ ٤٥) فقرارات الحرب والسلم لا يتخذها إلا يهوه، القائد الأعلى، وأركان حربه، أي كهنته، قادة «الشعب».

٧ الاله يهادن والشعب يحرن

لكن حرونة الشعب، و «صلابة رقبته»، ظلتا تهددان المرامي التي استخدم الكهنة شخصية الإله في حكيهم سعياً إليها. وهناك «لحظات روائية» لا تحصى في «العهد القديم» يشفّ فيها ذلك الحكي فيفصح عن مدى ما انتاب الكهنة من غيظ وما عانوه من إحباط بسبب تلك الحرونة. وبطبيعة الحال، ظل الكهنة متشبثين بالخط القصصي الذي التزموه من مبدأ الأمر، وهو أن حكيهم سرد لما شعر به الإله، وقاله، وفكر فيه، وفعله، وأمر به. ولم يترددوا ـ في التزامهم بذلك الخط ـ في نقل ما انتابهم من غيظ وإحباط إلى شخصية الإله، مما أدى بهم إلى التورّط في اختلاق مواقف تراءت تلك الشخصية فيها بشكل أقل ما يقال فيه أنه غير لائق إطلاقاً. فبعد واقعة العجل الذهبي، صوّرت الحكاية الإله كما لو كان «قد أخذ على خاطره» من «الشعب»، فقال لموسى بعد أن كفّه هذا الأخير ـ بتخويفه مما قد يقوله المصريون ـ عن إبادة الشعب، ما معناه «طيب، لن أفنيهم، لئلا يشمت المصريون، لكنني لن أسير في وسطهم»: «وقال الرب لموسى اذهب واصعد من هنا أنت والشعب الذي أصعدته من مصر إلى الأرض التي حلفت لإبراهام وإسحق ويعقوب قائلاً لنسلك أعطيها. وأنا أرسل أمامك ملاكاً وأطرد الكنعانيين والأموريين والحثيين والفرزيين والحويين واليبوسيين إلى أرض تفيض لبناً وعسلاً. (لكني أنا) **لا أصعد في وسطهم لأنهم شعب صلب الرقبة، لئلا (اغتاظ منهم) فأفنيهم في الطريق**»! (خروج ٣٣: ١ ـ ٣) وواضح أن الكهنة كانوا في مازق مع «الشعب» في هذا الموضع من الحكي: لأن المسألة إذا مرّت هكذا بغير غضبة شديدة من يهوه ستكشف عن أن «الشعب» ليس لديه ما يخشاه، وبذا يجد «الشعب» الطريق مفتوحة للعودة إلى عبادة العجول، وينصرف عن يهوه وكهنته، وقد يذبحهم. وواضح من قول الحكاية

باقتضاب «فضرب الرب الشعب لأنهم صنعوا العجل الذي صنعه هرون» (خروج ٣٢: ٣٥) أن أحداً لم «يضرب» أحداً، وإلا لكانت الحكاية أفاضت في وصف الضربة، لأهمية الموضوع. إلا أن الحكاية لم تكن مستطيعة ذلك، بالأقل في حياة من عاشوا الواقعة وما بعدها، لأن الاختلاق كان سيصبح مفضوحاً، خاصة وأن الحكاية تقرر قبل ذلك بقليل أن «الرب ندم على ما كان قد همّ بأن يفعله بالشعب»، والأرجح أن تلك «الآية» التي تقول أن الرب ضرب الشعب بسبب ذلك العجل المشؤوم. أضيفت فيما بعد، بالأقل بعد موت من عاصروا الواقعة ـ إن كانت قد حدثت ـ وموت جيل أو جيلين بعدهم. وفي سياق ذلك المأزق، كان من المتعين أن يعاقب الشعب عقاباً من نوع آخر لا سبيل إلى مناقضته بما حدث وما لم يحدث. وكان الحل أن «يأخذ الإله على خاطره» من الشعب. وكما هو واضح، لم يقل الإله ذلك «للشعب»، بل «قاله لموسى» وقيل بعد ذلك «للشعب» ولم يكن من سبيل لأن يتيقن «الشعب» مما إذا كان قد قيل أم لا.

غير أن مشكلة جديدة ظهرت هنا. فالقول بأن الإله غضب من «الشعب» وقرر ألا يسير في وسطه لئلا يفنيه في الطريق من فرط صلابة رقبة«الشعب»،كان حرياً بأن يجعل «الشعب» يعتقد أن يهوه تخلّى عنه ولن يحارب عنه ولن يمكّنه من رقاب تلك الشعوب التي ظل الكهنة يؤكدون له أن أراضيها تفيض لبناً وعسلاً وأن يهوه سوف يمكّنه من ذبحها وأخذ تلك الأرض المعطاءة منها دون أن يتعرض لأدنى خطر، كما قال له موسى من مبدأ الأمر: «الرب يقاتل عنكم وأنتم تصمتون» (خروج ١٤:١٤). فإذا ما وقر في ذهن «الشعب»، وهو ليس بكل تلك البسالة، أن يهوه سيتخلى عنه في ذلك القفر ويتركه ليواجه كل تلك الأقوام وحده، كان «الشعب» حرياً بأن يهرول عائداً إلى مصر بعد أن يذبح أولئك الكهنة الذين ظل يتمرد عليهم لأنهم أخرجوه منها، ويفشل المشروع كله. وهو ما أوشك أن يحدث فعلاً عندما أمر يهوه موسى بأن «يبعث رجالاً ليتجسسوا أرض كنعان». تمهيداً لبدء الغزو، فعاد

الجواسيس و «أشاعوا مذمة الأرض التي تجسسوهـا بين بني إسرائيل قائلين الأرض التي مررنا فيها لنتجسسها هي أرض تأكل سكانها وأهلها الذين رأيناهم فيها جميعاً أناس طوال القامة. وقد رأينا هناك الجبابرة بني عناق فأصبحنا في أعين أنفسنا كالجراد، تماماً كما تراءينا لهم، فرفعت كل جماعة بني إسرائيل صوتها وصرخت وبكى الشعب تلك الليلة، وتذمر على موسى وهرون جميع بني إسرائيل وقال لهما كل الجماعة ليتنا متنا في أرض مصر أو ليتنا متنا في القفر. ولماذا أتى بنا الرب إلى هذه الأرض لنسقط بالسيف؟ تصير نساؤنا وأطفالنا غنيمة. أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر؟ وقال بعضهم لبعض نقيم علينا رئيساً (غير موسى) ونرجع إلى مصر» (عدد ١٣: ١ و٣٢ و٣٣. ثم ١٤: ١ ـ ٤).

وقد تطلب الوضع في تلك المناسبة إجراءات صارمة وسريعة لتدارك ما أوشك أن يحدث: فقُتِل من أشاعوا مذمّة الأرض رجماً بالحجارة، و «ظهر مجد الرب في خيمة الاجتماع»، وقال موسى للشعب أن الرب قال له وهو مجتمع به داخل تلك الخيمة أنه «سيفنيهم عن بكرة أبيهم». (عدد ١٤: ٥ ـ ١٢).

فالشعب كان حروناً وصلب الرقبة نعم، لكنه كان سريع الهرولة بعيداً عن مواطن الخطر. وكان كهنته يعرفون ذلك الطبع فيه. لذلك ظلّوا يرسّخون في ذهنه أن «يهوه تِرسٌ له» وأن «الرب رجل حرب» وأن «يمينه تحطم العدو». وأنه «سيرشد برأفته الشعب الذي فداه. وسيهديه بقوته إلى مسكن قدسه. فيسمع الشعوب ويرتعدون. تأخذ الرعدة سكان فلسطين، ويندهش أمراء أدوم. وأقوياء موآب تأخذهم الرجفة. ويذوب جميع سكان كنعان، تقع عليهم الهيبة والرعب. وبعظمة ذراع يهوه يصمتون كالحجر حتى يعبر شعبه الذي اقتناه إلى حيث يغرسه يهوه في أرض ميراثه» (خروج: ١٥) وبهذه التأكيدات التي لم تتوقف، تمكّن موسى وكهنته من قيادة «الشعب» في القفر. ولكن الآن تأتي هذه المشكلة، ويقع الكهنة في ورطة: إما أن يتساهلوا،

فيعود «الشعب» إلى عاداته السيئة القديمة، وإما أن يثقلوا الوطء فيخوّفوا «الشعب» لئلا يفعلها ثانية. لكن تخويف «الشعب» عن طريق القول بأن يهوه لن يعود يسير في وسطه ويحارب عنه قد يؤدي إلى عواقب وخيمة. ولذا عمد مؤلفو الحكاية إلى طمأنة «الشعب» بحيلة قصصية لطيفة: فحقيقة أن يهوه «أخذ على خاطره منهم» وقرر ألا يسير في وسطهم. لكنه لا يستطيع أن يتحلل من وعده بإعطاء الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً والتي حلف أن يعطيها لنسل إبراهام وإسحق ويعقوب، ولذلك فإنه قرر أن يرسل أمام «الشعب» نائباً عنه: «ملاكاً» يطرد الكنعانيين والأموريين والحثيين والفرزيين والحويين واليبوسيين ويمكّن الشعب من رقابهم.

غير أن المسائل لم يكن ينبغي أن تُجعَل بكل تلك السهولة، خشية أن يستمرىء الشعب العصيان ويعود إلى عبادة العجول مطمئناً إلى أن يهوه لن يستطيع أن يحنث بوعده لإبراهام وإسحق. ولذلك تعيّن جعل يهوه يعاقب الشعب عقاباً آخر لا يدري المرء كيف لم يفطن من كتبوه إلى مدى سخفه:

«قال الرب لموسى قل لبني إسرائيل أنتم شعب صلب الرقبة. إن صعدت لحظة وسطكم أفنيكم. ولكن الآن اخلعوا زينتكم عنكم فأعلم ماذا أصنع بكم»! (خروج ٣٣: ٥) أي أن الرب لم يكتف بعدم السير وسط الشعب خشية أن يحمى غضبه فيفنيه، بل عاقبه أيضاً بجعله «يخلع زينته عنه إلى أن يقرر الرب ماذا يصنع به». فالمسألة لم تمرّ هكذا بسلام. وتقول الحكاية أن بني إسرائيل نزعوا زينتهم من عند جبل حوريب، وساروا وهم يعولون. ولم تبين الحكاية إن كان عويلهم لأن يهوه استاء منهم أم لأنهم خلعوا زينتهم.

وقد أجمل المزمور ١٠٦ قصة تساهل يهوه مع الشعب وحرونة الشعب تجاهه: «أخطأنا نحن وآباؤنا، أسأنا وأذنبنا، آباؤنا في مصر لم يفهموا عجائبك لم يذكروا كثرة مراحمك. **فتمرّدوا عند البحر،**

عند بحر سوف(*) فخلصهم من أجل اسمه ليُعرَف بجبروته. وانتهر بحر سوف فيبس وسيّرهم في اللجج كالبرية. وخلّصهم من يد المبغض وفداهم من يد العدو. وغطّت المياه مضايقيهم: واحد منهم لم يبق. فآمنوا بكلامه. غنوا بتسبيحه. لكنهم أسرعوا فنسوا أعماله. لم ينتظروا مشورته، بل اشتهوا شهوة في البرية وجرّبوا الله في القفر. فأعطاهم ما طلبوا لكنه أرسل هزالاً في أنفسهم. **وحسدوا موسى في** المحلة وهرون قدّوس الرب. ففتحت الأرض فاها وابتلعت داثان وأطبقت على جماعة أبيرام. واشتعلت نار في جماعتهم. اللهيب أحرق الأشرار. ثم صنعوا عجلاً في حوريب وسجدوا لتمثال مسبوك. وأبدلوا مجدهم بتمثال ثور آكل عشب. ونسوا الله مخلصهم الصانع عظائم في مصر وعجائب في أرض حام ومخاوف على بحر سوف. فهمَّ بإهلاكهم لولا أن موسى مختاره وقف في الثغر قدامه ليصرف غضبه عن إتلافهم. وتقوَّلوا بالشر على الأرض الشهية (أرض كنعان) ولم يؤمنوا بكلمته. بل غمغموا متذمرين في خيامهم ولم يسمعوا لصوت الرب. فرفع يده عليهم ليسقطهم في البرية ويسقط نسلهم بين الأمم ويبددهم في الأراضي. وأسخطوه على ماء مريبة حتى تأذّى موسى بسببهم لأنهم مرّروا روحه حتى فرط بشفتيه (استثاروه بحرونتهم حتى تلفظ بما لا يقال). ولم يستأصلوا الأمم الذين قال لهم الرب عنهم. بل اختلطوا بالأمم وتعلموا أعمالهم وعبدوا أوثانهم فصارت لهم شركاً. **وذبحوا بنيهم وبناتهم للأوثان وأهرقوا دماً زكياً دم بنيهم وبناتهم الذين ذبحوهم لأصنام كنعان وتدنست الأرض بالدماء**(**). وتنجسوا

(*) المقصود هنا «البحر الأحمر»، وهذه الإشارة إلى «التمرد» واضحة الدلالة: فالشعب تمرد على موسى ويهوه وعاد إلى إلهه الأصلي «بعل صفون» ولم يدر عائذاً «كامر يهوه ليتمجّد مرة أخرى بفرعون» كما ادّعى سفر الخروج (١٤: ١ ـ ٤)! (انظر في ذلك «قراءة سياسية للتوراة»: بعل صفون، البحر الأحمر).

(**) وليس الاعتراض هنا على ذبح القوم بنيهم وبناتهم، بل على ذبحهم لآلهة اخرى غير يهوه. فمن الشعائر الأساسية ليهوه عند اقتباسه من المديانيين كانت التضحية الدموية بالأبكار، وهي ممارسة وحشية لم يتخلص القوم منها إلا بعداختراع الفدية النقدية التي كانت تدفع لكهنة يهوه..

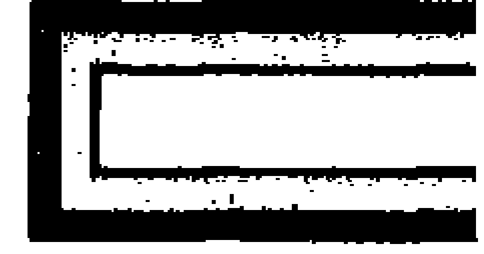
بأعمالهم وزنوا بأفعالهم، فحمى غضب الرب على شعبه وكره ميراثه. وأسلمهم ليد الأمم وتسلّط عليهم مبغضوهم. وضغطهم أعداؤهم فذلّوا تحت يدهم. **مرات كثيرة أنقذهم. أما هم فعصوه بمشورتهم وانحطوا بإثمهم**. فنظر إلى ضيقهم إذ سمع صراخهم. **وذكر لهم عهده وندم**» (المزمور ١٠٦: ٦ ـ ٤٥).

ومعظم المزامير يُنسَب تقليدياً إلى داود (١٠١٠ ـ ٩٧١ ق.م.) ولو أن الاستنساخ فيها من الديانة المصرية واضح وضوحه في سفر الأمثال، كما سيأتي بيانه، إلا أن الذي يعنينا هنا الآن أنه حتى ذلك التاريخ، أي بعد موسى بقرون، ظلّ قادة الشعب ينعون عليه حرونته تجاه يهوه. وفي هذا المزمور بالذات، تبدو الإشارات إلى السبي البابلي واضحة بما فيه الكفاية، مما يشير إلى أنه كُتِب وأُدمِج في سفر المزامير في تاريخ لاحق لداود بأكثر من خمسة قرون. وهذا يتفق والإدانات التي نجدها متكررة، بنفس المعنى، في أسفار النبيين. فالتقليد بدأ منذ عهد موسى، بأقوال كهذه: «لم يعطكم الرب قلباً لتفهموا وأعيناً لتبصروا وآذاناً لتسمعوا إلى هذا اليوم، وقد سرت بكم في البرية أربعين سنة» (تثنية ٢٩: ٤ و٥). و «أنا عارف تمرّدكم ورقابكم الصلبة. هوذا وأنا حيّ معكم اليوم تقاومون الرب، فكم بالحري بعد موتي؟ أنا عارف أنكم بعد موتي تفسدون وتزيغون عن الطريق الذي أوصيتكم به فيصيبكم الشر في آخر الأيام لأنكم تعملون الشر أمام الرب حتى **تغيظوه** بأعمال أيديكم» (تثنية ٣١: ٢٧ ـ ٣٠). وقد استمر في كل سفر القضاة: «وفعل بنو إسرائيل الشر في عيني الرب وعبدوا البعليم. وتركوا الرب إله آبائهم الذي أخرجهم من أرض مصر وساروا وراء آلهة أخرى من آلهة الشعوب الذين حولهم **وأغاظوا الرب**. تركوا الرب وعبدوا البعل وعشتروت. فحمي غضب الرب على إسرائيل» (قضاة ٢: ١١ ـ ١٤)؛ «فعمل بنو إسرائيل الشر في عيني الرب ونسوا الرب إلههم وعبدوا البعليم والسواري. فحمي غضب الرب على إسرائيل.. وعاد بنو إسرائيل يعملون الشر في عيني الرب»

(قضاة: ٥ ـ ٨ و١٢)؛ «ورجع بنو إسرائيل وزنوا وراء البعليم وجعلوا لهم بعل بريث (معبود شكيم) إلَهاً. ولم يذكر بنو إسرائيل الرب إلَههم الذي أنقذهم من جميع أعدائهم من حولهم» (قضاة ٨: ٣٣ و٣٤): «وعاد بنو إسرائيل يعملون الشر في عيني الرب وعبدوا البعليم وعشتروت وآلهة آرام (أي معبود «الشعب» القديم ، بعل صفون) وآلهة صيدا (بعل ملكارت) وآلهة موآب وآلهة بني عمون وآلهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه. فحمي غضب الرب على إسرائيل وباعهم بيد الفلسطينيين وبيد بني عمون. فحطّموا ورضّضوا بني إسرائيل في تلك السنة. ثماني عشرة سنة، جميع بني إسرائيل الذين في عبر الأردن في أرض الأموريين الذين في جلعاد. وعبر بنو عمون الأردن ليحاربوا أيضاً يهوذا وبنيامين وبيت إفرايم فتضايق إسرائيل جداً. فصرخ بنو إسرائيل إلى الرب قائلين أخطأنا إليك لأننا تركنا إلَهنا وعبدنا البعليم. **فقال الرب لبني إسرائيل أليس من المصريين والأموريين وبني عمون والفلسطينيين خلصتكم. والصيدونيون والعمالقة والمعونيون قد ضايقوكم فصرختم إلي فخلصتكم من أيديهم. وأنتم قد تركتموني وعبدتم آلهة أخرى. لذلك لا أعود أخلصكم. أمضوا واصرخوا إلى الآلهة التي اخترتموها لتخلصكم هي في زمان ضيقكم**»! (قضاه: ١٠: ٦ ـ ١٤).

وفي هذا كله ينطق التصوير السياسي لفوائد الإله لشعب الكهنة: فبالإله ينتصر الشعب ويظل بمأمن. وبدونه يغلبه أعداؤه، وكل من جاوره عدو له. وهذا تصوير بلغ ذروته في أسفار النبييم، ولنتوقف منها عند سفر ميخا، قرب أو آخر القرن الثامن ق.م:

«يا شعبي ماذا صنعت بك وبماذا أضجرتك؟ أشهد عليّ، إني أصعدتك من أرض مصر، وفككتك من بيت العبودية وأرسلت أمامك موسى وهرون وميريام، **يا شعبي اذكر لكي تعرف صلاح الرب**» (ميخا ٦: ٣ ـ ٥).



هوامش الباب الأول

(١) Frazer, Sir James: «**The Golden Bough - A Study in Magic and Religion**», Abridged Edition, Macmillan, London, 1924, p. 105.

(٢) Ibid, p. 53.

(٣) Campbell, Joseph: «**The Masks of God - Primitive Mythology**», Souvenir Press, London, 1973, pp. 3/4.

(٤) Ibid., p. 13.

(٥) Friedman, Richard Elliot: «**Who Wrote the Bible?**», Summit Books, New York, 1987.

(٦) Morgenstern, Julian: «**The Book of Genesis - A Jewish Interpretation**», Schocken Books, New York, 1965.

(٧) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Crown Publishers Inc, New York, 1964.

(٨) John Garraty & Peter Gay, Editors: «**The Columbia History of the World**», Harper & Row, New York, Seventh Dorset Press Printing, 1986, p. 151.

(٩) Friedman, «**Who Wrote the Bible?**», Op. Cit., pp. 232/233.

البَابُ الثَانِي

الكهنة ، والآلهة ، والشعب[٧]

١

الهدف من الديانة، السيادة أم العبادة؟

«لُقِّنت في صباي، كسائر أترابي، الوصايا العشر، وشُدِّد عليّ بوجوب التزامها وتبجيلها بوصفها وصايا **جاء بها موسى من السماء**، ولذا فإن الالتزام بها واجب مقدّس. وأذكر أني كلما اضطررت إلى أن أكذب، فعلت ذلك وأنا مطمئن تمام الاطمئنان إلى أني لم أذنب، لأن الوصايا الآتية من السماء **ليست بينها وصية تقول «لا تكذب»**، إذ لم تحرّم الكذب إلا في حالة واحدة فقط هي التي تقول فيها «**لا تشهد شهادة زور على قريبك**». وفيما بعد، عندما تخطيت سن الصبا، بدأتْ تلك المسألة تؤرّقني، إذ بدا لي أن تقنيناً أخلاقياً لا ينهى عن الكذب لا يمكن إلا أن يكون معيباً. ولقد كان لذلك التساؤل أثر بالغ في حياتي، ولو أني لم يخطر لي، إلا بعد سنين عديدة من إلحاحه على فكري، أن أستقصي منشأه وأبحث عن ذلك المعيار الذي جعلني اعتبر أن هناك مثل هذا النقص في الوصايا العشر. ولم يكن كل ذلك سهلاً، بل كان محنة ويوماً أسود بحق في حياتي لأنه تعلّق بما وُرِّثت إياه من احترام للعقيدة اللاهوتية المنبنية على وحي سماوي. ولم تكن تلك آخر ما تعرضت له من محن في هذا الخصوص، فقد واجهت ما هو أشد وطأة عندما اكتشفت، في سياق عملي كمستشرق، أن المصريين توافر لديهم ـ قبل الوصايا العشر بعشرة قرون ـ من المعايير الأخلاقية ما كان، وظل ، أرفع بما لا يقاس مما دعت إليه الوصايا العشر»[1].

ولقد كان طبيعياً ألا تتضمن الوصايا العشر التي استنسخها موسى من «الاعتراف بالنفي» في الديانة المصرية(*) وتصرّف فيها فأنزلها من مستواها الأخلاقي الرفيع المتمثل في الإيمان بأن الصلاح يتطلب التعامل الأخلاقي القويم مع كل البشر، إلى المستوى القَبَلي بالغ الضيق الذي ألمح إليه الاستشهاد بالإشارة إلى وصية «لا تشهد شهادة زور **على قريبك**»، أي «اليهودي» مثلك، كان من الطبيعي ألا تتضمن تلك الوصايا أي تحريم للكذب، لأن مثل ذلك النهي عن الكذب كان حرياً بأن يبدو كضرب صارخ من النفاق من جانب امرىء يشرع في عملية جريئة من تأليف تاريخ مختَلَق فيستهل الاختلاق القصصي بتحريم الاختلاق، ومن جانب تقنين ينهى عن السرقة وهو مسروق.

والمشكلة كما قلنا فيما يخص الديانة التي وضعها موسى مما «استعاره» من الديانة المصرية، أنها ديانة ادّعى لها مؤلّفوها والمروّجون لها باستمرار وبإلحاح فريد في نوعه أنها الديانة التوحيدية التي لم توجد قبلها ديانة فطنت إلى وحدانية الخالق وسموّه وعلوّه وقدرته، وأنها ديانة رفيعة المستوى أخلاقياً لا همّ لها إلا الصلاح والتقوى، ولا شاغل لمعتنقيها إلا إرضاء الإله عن طريق الالتزام الدقيق الصارم (١) بنواهيه ووصاياه و (٢) بشعائره وطقوسه.

والمسألة فيما يخص تلك الديانة ـ كما وُضِعت ومُورِست ـ هي هل وُضِعت ومُورِست لتكون عبادة أم وسيلة سيادة؟ فإن كانت عبادة، فكيف وبأية أدوات «روحية»، وإن كانت أداة سيادة، فكيف، وبأية «قدرات»؟.

وكما هو واضح، حتى لمن لم يخبر التواءات ومنعطفات ودهاليز العقل الكهنوتي المبارك، كما يتجسد فيما تركه لنا من «كتابات مقدسة»، لا سبيل إلى الاضطلاع بذلك الجهد إلا من واقع تلك النصوص «المقدسة» ذاتها.

(*) انظر في ذلك **«قراءة سياسية للتوراة»**: الوصايا العشر ـ الاعتراف بالنفي.

والذي تقوله لنا تلك النصوص:

١ ـ أنها أقوال سماوية موحى بها من الإِله مباشرة، في أسفار التوراة. بل ويرى البعض أنها كذلك في سفر يشوع أيضاً، فيرون ضمه إلى أسفار التوراة لتصبح ستة لا خمسة فقط، وفي أسفار النبييم.

٢ ـ أن الأسفار الخمسة الأولى كتبها موسى:

أ ـ كما أُمليت عليه من الإِله،

ب ـ من واقع خبرته الشخصية المباشرة بما ترويه من أحداث عاشها بنفسه وسجلها بيده.

٣ ـ إن ما ترويه الاصحاحات الأولى من سفر التكوين تاريخ وقائعي لخلق العالم والكائنات جميعاً خلال ستّة أيام، سنة ٤٠٠٠ ق. م.

٤ ـ إن ما ترويه بقية اصحاحات سفر التكوين وما بعده تاريخ وقائعي لشعب اصطفاه الله واتخذه شعباً مختاراً له، وعقد معه عقوداً أبدية، والتزم قبله بالتزامات محدّدة.

٥ ـ إن تلك التعاقدات الخاصة مع الإِله والالتزامات التي التزم بها قِبل شعبه الذي اصطفاه دون سائر خليقته تشكّل مساراً تاريخياً، محتوماً للشعب وللعالم الذي يعيش فيه ذلك «الشعب»، سيتحقق في آخر الأيام، أي عندما يبلغ التاريخ منتهاه، ويتحقق غرض الخالق من خلق العالم.

فـ «الكتابات المقدسة» التي نحاول استنطاقها بما قد يكون فيها من مضامين تعني النوع البشري كله، تضمنت تاريخين في الواقع:

١ ـ تاريخاً لما فات: والأهم والأخطر:

٢ ـ تاريخاً لما هو آت، أي تاريخاً مستقبلاً للعالم حدّده الإِله سلفاً بالاتفاق مع آباء «الشعب»، ومن أجل مصلحة ذلك الشعب عينٍ مساره.

وكما هو واضح، لا يجدي ـ في مواجهة شيء من هذا ـ أي إنكار أو

تسفيه، كما أنه لا يجدي التظاهر بحيازة المرء لقدر من التقوى أعظم وأجود. أو لنقل أن ذلك ليس مجال نشاط العقل، بل مجال أنشطة أخرى إيمانية وعقائدية، وهي أنشطة لا يمكن أن تفضي إلا إلى مبارزات مجانية لا طائل من ورائها.

ولما كان السبيل الوحيد المتاح لنا سعياً إلى استظهار ما يمكن للعقل أن يتيقن من صحته، فيقبله، مما لا يمكن للعقل أن يقبله لانعدام البرهان على صحة ما فيه من ادعاء، هو ما تتيحه «الكتابات المقدسة» لنا من منافذ إلى مضامينها، فإننا يجب أن نمسك بالخيط كثير التشابكات والتعقيدات من أوله، ونحاول أن نسير معه لنتبين ما يمكن أن يقودنا إليه. وقد لا نختلف على أن أول ذلك الخيط المبارك، هو ـ بالضرورة ـ الكتاب ذاته.

٢ الكتاب: مُملَى أم مُؤلف؟

«إن السؤال، ببساطة، ليس، ولم يكن، ولا ينبغي أن يكون: «من الذي أوحى بالعهد القديم»، أو «من الذي ألهم من بما فيه». فالسؤال كان دائماً: من هم الذين ألّفوا ذلك الكتاب؟ أما التساؤل عما إذا كانوا قد ألّفوه بتوجيه إلّهي أو بإلهام سماوي. فتساؤل يقع في نطاق المسائل الإيمانية البحتة. فالتحدي الذي يطرحه مثل هذا النظر وما يفضي إليه من استقصاء علمي ليس موجهاً إلى الإيمان بأن ما تضمنه «العهد القديم» موحى به، **بل هو استقصاء منصب على تراث ألّفه أناس من البشر وتركوه لنا في مخطوطات رقّية**.

«ولقد كان يوسف بن ألعازر بونفيليس أول متخصص توراتي يهودي جرؤ على القول علناً، قبل ستة قرون، عن بعض ما جاء في التوراة: «هذا لم يكتبه موسى».

«وبطبيعة الحال، ما زال هذا مجالاً فيه ثغرات تنتظر من يستوفي بحثها، إلا أن مثل ذلك البحث لم يعد مشكلة ولم يعد مستعصياً كما كان قبلاً ومن تلك الثغرات التي ما زالت تنتظر من يملأها، على سبيل المثال. أسماء مؤلفي الوثيقتين اليهيوية J/Y والإيلوهيمية E. لكن، لا بأس! فعملية تأليف التوراة و «العهد القديم» استغرقت ألف سنة تقريباً. فإن كان الأمر تطلب عشرة قرون كيما تصنع الأحجية، لا ينبغي لنا أن نستغرب أن يتطلب فك طلاسمها ألفاً أخرى من السنين، وهي ألف بدأت بابتداء ذلك المسعى في العصور الوسطى. والمهم أن ما توصلنا إليه من كشوف في السنوات الأخيرة في المجالات «الأدبية»، المتعلقة بتأليف ذلك الكتاب، واللغوية، المتعلقة بلغته، والكشوف الأثارية، قد أوصلتنا إلى مرحلة يمكن أن تصبح كل تلك المعارف مفيدة لنا، عندها، في السير قدماً إلى ما بعدها.

«**فنحن الآن نعرف، كلما قرأنا صفحة من «العهد القديم»، أن**

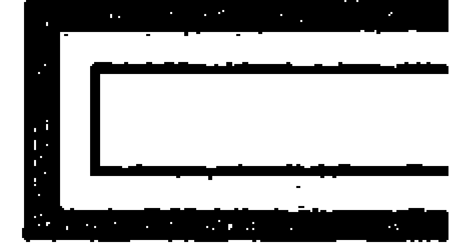
ثلاثة وربما أربعة من المؤلفين من بني البشر، كلهم فنّان، وكلهم متمكن من أصول صنعته، شاركوا في تأليف ما نقرأه فيها، كل من واقع خبراته، في لحظته التاريخية التي عاشها، فهم، عبر القرون العديدة التي فصلت كل مؤلف منهم عن الآخر، قد التقت أيديهم في تأليف تلك الصفحة»[٢].

والباحث الأكاديمي الذي أوردنا هذا الاستشهاد من كتابه عن **تأليف** التوراة والعهد القديم، يهودي، وقد عني، وهو يكتب هذا الكلام، بأن يحشر فيه قوله:

«فنحن الآن مستطيعون أن نتذوق الأستاذية وحرفية الصنعة في تأليف كل صفحة من «العهد القديم»، ومستطيعون أن نتذوق مدى تنوّع الخبرات الإنسانية التي ترامت عبر قرون عديدة، والتي أكسبت ذلك الكتاب العظيم ثراءه وتعقيده، ومستطيعون أيضاً أن نتبين كيف كانت الاستجابة (من جانب مؤلفيه)، في كل جزء من أجزائه، ملائمة لمتطلبات اللحظة والأوضاع القائمة في واقع الحياة المعاشة. وبهذا بات بوسعنا ألا نكتفي بالقول بأنه كتاب عظيم، بل أن نقف أيضاً على ما يجعله عظيماً. فقراءة «العهد القديم» لن تعود من الآن فصاعداً مثلما كانت قبلاً، لأننا بتنا نعرف تاريخه الفريد وما أكسبه ذلك التاريخ إياه من تركيب بالغ الثراء، وبذا بات علينا أن نقرأه بتقدير أعظم وفهم أعمق»![٣].

فالباحث سائر على الدرب، وهي درب لم يعد من السير عليها بدّ في ضوء ما أشار إليه من «المعارف الجديدة»، أي البراهين العلمية المستمدّة من تحليل «العهد القديم» أدبياً ولغوياً وتاريخياً وأثارياً، وكلها براهين دامغة لم يعد يجدي في مواجهتها التمسك بالادّعاءات القديمة. وبالعقلية النشطة سريعة التشكّل للظروف المتغيرة، والمنهج البراجماتيكي القائم على التلوّن بسرعة بلون البيئة، بدأ كثيرون

يتراجعون عن تلك الادّعاءات القديمة، ويسلّمون بما لم يعد من التسليم به بدّ، ولكن مع الاستماتة في استقطار ميزةٍ ما تعوّض بعض ما يتنازل الكاتب عنه. والميزة، في كتابات بعض من باتوا يسلمون بالواقع جديد الانكشاف، الصلاح المتناهي. والخيـرية المطلقـة، والسمو الذي ما بعده سمو، والتقوى التي ما بعدها ولا قبلها ولا جوارها تقوى، والطيبة، ومحبة البشر، والحكمة، وعند هذا الكاتب الذي أوردنا منه الاستشهاد: الأستاذية التي لا تضارعها أستاذيّة، والعظمة التي ما بعدها عظمة، والتنوّع الممتع اللذيذ.



٣ من أين جاء المؤلفون بما ألفوه؟

في المبحث الأول «قراءة سياسية للتوراة»، استظهرنا الأصول الفولكلورية والميثولوجية لحكايات التوراة عن خلق العالم والطوفان، وهي أصول كلدانية، وأوغاريتية ومصرية، اغترف منها المؤلفون الأول الذين يُنسَب إليهم الآن ما بات يدعى بـ «الوثائق»، ومن بعدهم المحررون/ المؤلفون الذين أعطوا الكتاب شكله الذي وصلنا به، اغترافاً بلا حساب، لا تورّع فيه، ونسبوا كل ما اغترفوه إلى أنفسهم. فهو نوع من السطو الحضاري مارسه أولئك المؤلفون والمحررون بشكل لحوح في صوغهم للتاريـخ، وصنعهم للمعبود، وتجميعهم للكتاب، وإرسائهم لأسس الديانة.

وذلك نوع من السطو فريد في نوعه، حقيقة أن كل ثقافات الشعوب تأثّرت ببعضها البعض، وأثّرت في بعضها البعض، وتفاعلت فيما بينها، في كل العصور. إلا أن حالة مؤلّفي الديانة التي نعرفها الآن باسم اليهودية تظل حالة فريدة لا قرين لها ولا مثيل في أي عصر وأي حضارة. ويتمثل ذلك التفرّد في أن الأخذ كان وظل بغير عطاء: كان اغترافاً لملء وعاء خاو ليس فيه إلا القليل الشحيح من الخرافات القديمة والذكريات القَبَلية الغائمة، والكثير الوفير من الغرور العرقي، والضراوة البدوية، والظمأ إلى الدم، والجوع الذي لا يعرف الشبع.

والذي يعنينا في كل ذلك، كما قلنا، ليس إجراء مقارنات، الذي يعنينا استظهار النمط، واستقصاء التوجُّه، والبحث عن الهدف من كل ذلك: هل هو عبادة إله وتقوى وصلاح، أم هو اشتهاء للسيادة، وعلى من: على الشعب وكفى، أم على بعض شعوب، أم على كل الشعوب؟

وكما هو واضح، لا تحتمل المسألة إلا موقفاً من اثنين: إما أن يكون الهدف من كل ذلك السطو والتجميع والتأليف والتوفيق وإعادة

الصياغة هدفاً دينياً بحتاً: هو التوصل إلى الله، ولو من طريق دائرية: وبذا يكون السطو مما يمكن تقبّله وتفهّمه من حيث أنه مفضٍ إلى ما ينبغي أن تتجه إليه قلوب كل البشر وهو الوصول إلى الله وعبادته والسير في ظله؛ وإما أن يكون الهدف شيئاً غير الوصول إلى الله وعبادته ولو من خلال كشوف الشعوب الأخرى في ذلك المجال الحيوي لكل البشر، وإذ ذاك يكون الهدف من كل ذلك السطو مشؤوماً بحق!.



٤ الأصول المصرية للعهد القديم

لا يمكن لمن يقرأ «العهد القديم»، مهما كان شديد الانصياع سريع التصديق، أن يغفل عن مشكلة مؤلفي ذلك الكتاب ومحرريه مع مصر. وهو ليس بحاجة من مبدأ الأمر، لأكثر من اليقظة التي ينبغي أن يحرص عليها كل من أراد التعامل مع ما يقرأ بعقله وهو في حالة صحو، لا بأخيلته وهو في حالة خدر أو نوام. وتلك اليقظة حرية بأن تنبهه إلى اللازمة التي تتكرر - أكثر من أي لازمة أخرى استلزمها الحكي الفولكلوري - بإلحاح ثقيل وتركيز كثيف منبهة إلى فضل يهوه على الشعب إذ أخرجه من مصر التي ظل الشعب يعول في القفر مترحماً على خيراتها التي خلفها وراءه. وتحت تأثير الدافع الذي حدا بالمؤلفين إلى ذلك التركيز على ذلك الفضل العظيم، اتخذت الحكاية اتجاهاً بدا يهوه في سياقه أشبه برجل شرس مفتول العضلات باحث عن شجار يستعرض فيه عضلاته متربص برجل آخر، هو في الحكي فرعون، آخذ في استفزازه ونخسه ودفعه كيما «يتمجّد» فيه بضربه ضرباً مبرحاً وإصابته بعاهة مستديمة ربما. وفي حكيهم عن ذلك العراك، ظل من ألفوا الحكاية يتغنون بما تمجد به نصيرهم مفتول العضلات يهوه، من أفعال فعلها بالمصريين نتيجة لما ظل يدسه في قلب فرعون من حرونة مألوفة في شخصيات الحكايات الفولكلورية التي تجلب المصائب على رؤوسها بقلة عقولها. ولم يلتفت المؤلفون هنا، كما لم يلتفتوا في أي موضع آخر من تأليفهم، إلى الصورة غير المقبولة التي أظهروا بها شخصية الإله. فهمهم ظل منصرفاً إلى إعلاء «الشعب» فوق مصر وأهلها من خلال ما بدا لهم كأضمن وسيلة لإعلاء إله «الشعب»، الذي كان جديداً، وكانوا آخذين في الترويج له، فوق آلهة المصريين.

واعتقادنا أنه ما من سبيل إلى التعامل مع هذا النوع من الكتابات المقدسة إلا من واقع مضامينه، باستخدام مناهج التحليل «الأدبي»

والتاريخي. وتاريخياً، كما سنبين عند استعراض مباراة السحر الكبرى، لا وجود لأي برهان تاريخي أو أثاري على صحة الحكي في سفر الخروج عن المباريات السحرية التي أصيبت مصر قصصياً، في غمارها، بـ «الضربات العشر». أما «أدبياً»، أي بمعيار النقد الأدبي للحكي الفولكلوري، ومع أخذنا في الحسبان لضرورة احتواء الحكاية الفولكلورية على قدر من اللامعقول والفانتازي، يظل من الواضح أنه لو كانت الحكاية سرداً لوقائع خروج من مصر كان القائم به إله وصف دائماً وبإلحاح في «العهد القديم» بأنه **قادر على كل شيء**، لما كانت قد باتت بأحد حاجة إلى الدخول في مباراة سحرية مع سحرة المصريين، لأن يهوه كان قادراً على الإخراج دون مشقة وبغير حاجة إلى الاشتباك في ذلك الصراع الميلودرامي مع فرعون وسحرته وآلهته، وهو صراع تراءى يهوه في غماره لا كإله، بل كملك أرضي مشتبك في صراع مع ملك آخر هو فرعون. ولما كانت جماليات الفن لا تنفصم عن أخلاقياته، بدت حكاية الخروج مفتقرة إلى الجماليات والأخلاق معاً. فبصرف النظر عن أن فرعوناً تراءى فيها، بمنطق الحكي، كضحية لخبث يهوه الذي ظل «يقسّي» قلبه، قبل كل ضربة، كيما «يتمجّد فيه» (ينتصر عليه، يعلوه، يركبه) مرة أخرى، لم يكن للمصريين كبشر، كما هو واضح، أي ذنب في ذلك كله، بمنطق الحكي، إذ ظلوا يحثون فرعوناً على أن يطلق «الشعب»، وعندما أطلقه أخيراً، أعطوا ذلك «الشعب» ذهبهم وفضتهم وثيابهم وكثيراً من الطعام والماشية. فلم يخرج من بلدهم بيده فارغة.

وعلى ضوء ذلك، يثور التساؤل: لمَ كانت كل تلك المصائب التي انصبت على أدمغة المصريين في الحكاية التي ألفها كهنة الشعب عن الخروج؟

(٤/أ) يهوه يبدأ سيرته من مصر

يتعين، كيما نستطيع أن نجد إجابة شافية على هذا السؤال، أن نتوقّف عند هذا المقطع من الحكاية: «فقال الرب لموسى أنظر: **إني**

جعلتك إلهاً لفرعون، وهرون أخوك يكون نبيك» (خروج ٧: ١).

وهذا، طبعاً، قد يقع من مسامعنا موقعاً مثيراً لمنتهى الورع: فهو كلام قاله الإله لموسى عن رجل شرير وثني هو فرعون، وقد ناقشنا هذا الفهم في المبحث السابق، لكننا يجب أن نتذكّر أن هذا الكلام عندما قيل، وقت الخروج، قيل لموسى «رجل الآلهة». ليبلّغه لشعب متعدّد الأرباب، في زمانه، ولم يكن الغرض منه ما قد توحي به إلينا مفاهيمنا التوحيدية المعاصرة، بقدر ما كان ذلك الغرض إقناع «الشعب» ـ الذي كان يهوه فيما يخصه إلهاً جديداً وافداً ما زال تحت الاختبار ـ بأن **يهوه أقوى بما لا يقاس من كل الآلهة الأخرى. وبالذات آلهة كان الشعب قد عاش في ظل الثقافة التي انبنت عليها لأكثر من أربعة قرون متى أخذنا بحكي التوراة**. وعملاً على إظهار الفارق الشاسع بين يهوه وآلهة المصريين، لم يجعله المؤلف يعني بمنازلة تلك الآلهة بنفسه، احتقاراً لشأنها وشأن فرعون وبلده، بل جعله ينيب عنه بشراً، هو موسى فيجعله «إلهاً لفرعون» ويجعل من هرون «أخيه» نبياً له. ويبدو أن المؤلفين رأوا أن ذلك الترتيب الروائي كان حرياً بأن يحطّ من قدر فرعون وآلهته وشعبه، ويعلي مكانة يهوه وموسى وهرون والشعب في آن معاً.

ذلك فيما يخص الوجه الإلهي/ الملكي من الصراع الذي أداره المؤلفون في الحكي. أما فيما يخص «الشعب» ذاته، وهو الذي أُلِّفت تلك الحكايات له لإقناعه بفوائد الانضواء تحت لواء يهوه، فمن الواضح أن كل تلك الضربات الرهيبة ـ فوق كونها مفيدة في الترويج ليهوه كإله جبار «ليس إله آخر مثله» ـ كانت حرية بأن توفر قدراً كبيراً من المتعة والاشباع للشعب. وابتغاء لذلك، أجرى المؤلفون بقية الكلام على لسان يهوه، بنبرة تآمرية: «وهرون أخوك يكلم فرعون ليطلق بني إسرائيل من أرضه. **ولكني أقسّي قلب فرعون حتى أكثر آياتي وعجائبي في أرض مصر، فأجعل فرعون لا يسمع لكما حتى أجعل يدي على مصر فأخرج أجنادي شعبي بني إسرائيل من**

مصر بأحكام عظيمة. فيعرف المصريون أني أنا الرب حينما أمد يدي على مصر وأخرج بني إسرائيل من بينهم» (خروج ٧: ٢ ـ ٥).

ويبدو واضحاً أن مؤلفي الحكاية اضطروا إلى محاولة إعطاء تبرير من نوع ما، في حكيهم لموقف قصصي شعروا هم أنفسهم أنه منطو على مفارقة مخلة بمصداقيته، وهي المفارقة المتمثلة في أن إلهاً قادراً كيهوه كان ينبغي أن يكون قادراً على إخراج «الشعب» بكلمة تخرج من فمه، وهو الذي خلق العالم بكلمته(*)، وأنه ـ وهو الإله العظيم ـ كان فوق ذلك الشجار مع ذلك الرجل فرعون. وفي محاولتهم إيجاد مخرج من ذلك المأزق القصصي، أجروا على لسان شخصية الإله ما بدا لهم كفيلاً بحلّ المشكلة باعتبار كل تلك المبارزات مع سحرة فرعون وكل تلك المصائب التي حلت بالمصريين نجمت عن رغبة انتابت يهوه فجأة ـ بعد قرون وقرون ظل فيها غير عابىء لمصر أو المصريين، أو حتى «للشعب»، إلى أن رأى موسى يرعى غنم يثرون عند الجبل فتذكر إبراهام ويعقوب وإسحق ـ في تلقين المصريين درساً لا ينسونه يعلمهم أنه هو الرب وأن آلهتهم أمامه لا يساوون قلامة ظفر.

إلا أن تحت ذلك التبرير القصصي كانت الرغبة في التداوي (وتلك وظيفة أساسية من وظائف الحكاية الفولكلورية) وشفاء النفس الجمعية. وفي حالة «الشعب»، الذي أُبدِعَت له تلك الحكاية، كان شفاء النفس الجمعية من الشعور المرور بحقارة الشأن في مواجهة المصريين مطلباً بالغ الأهمية بالنسبة لأشتات بدوية مهاجرة كان الكهنة قد شرعوا في تحويلها إلى «شعب».

فبذلك الحكي، مارس المؤلفون التعويض والإشباع اللذين يشكلان عنصرين من العناصر الهامة في الحكي الفولكلوري: فـ «الشعب»، أي الأشتات الآرامية التي نبذها المصريون واعتبروها «شراً حل بالأرض»، ومتى أخذنا بالحكي التوراتي نفسه، «مرروا حياتها بعبودية قاسية»، أتيحت لها الفرصة أخيراً ـ في عالم الفانتازي

(*) Fiat فعل التكوين: كُن، فيكون (انظر ص ص ٩٩/١٠٠).

المطواع الذي تختلقه الحكاية الفولكلورية فتحقق فيه كل الرغبات وتمحق كل الأعداء وتداوي بعض الأدواء - للعلو على المصريين والانتقام منهم والتشفّي فيهم باستخدام ذلك البطل النصير، الإلّه القوي المقاتل الذي جاء به ذلك الرجل موسى من القفر. ويفصح عن ذلك الاشتهاء الذي حققته الحكاية، نشيد موسى الشهير: «أرنّم للرب فإنه قد تعظّم.. الرب قوتي ونشيدي. وقد صار خلاصي. هذا إلّهي فأمجده.. الرب رجل حرب.. يمينك يا رب معتزة بالقدرة. يمينك يا رب تحطم العدو. وبكثرة عظمتك تهدم مقاوميك. ترسل سخطك فيأكلهم كالقش» (خروج ١٥: ١ و٢ و٣ و٦ و٧). و «تأكلهم كالقش» هذه ملائمة تماماً، متى تذكرنا أن الإلّه الذي أنشدت له الترنيمة معبود بركاني صاحَبَته النيران حيثما حلّ.

وفي غمار ذلك الانتقام القصصي المريح للنفس المُشبِع لرغبات الافتراس المكبوتة التي لم يكن من سبيل لتحقيقها في حالة مصر إلا تخيلاً، أُسّست علاقة خاصة للغاية بين «الشعب» وذلك الإلّه المحارب رب الجنود، وأُبرِم عقد شركة، أو «عهد» بات الرب بموجبه رأس حربة فتاكة استخدمها الكهنة الموسويون استخداماً بالغ الفعالية في استمالة «الشعب» إلى عبادة ذلك الإله المفيد وانتهى بهم الأمر إلى تعليبها تعليباً سحرياً بجعل تابوت العهد مسكناً للإله وتسييره أمام الشعب داخل ذلك التابوت/ المسكن، ليقوم، من مكمنه داخل التابوت، بوظائفه، فيفي بالتزاماته التعاقدية مع شعبه(*).

(*) «يوقفنا كل تراث بني إسرائيل الوارد في سفر القضاة وأسفار صموئيل والملوك، بوضوح تام، على أن يهوه بشخصه اعتبر ساكناً في تابوت العهد وانهم ظلوا يحملونه معهم في ذلك التابوت في ترحالهم من مكان لآخر. وتقطع قصة المعركة التي دارت مع الفلسطينيين (الأصحاح الرابع من سفر صموئيل الاول) وما اعقبها من سقوط داجون إله الفلسطينيين على وجهه أمام تابوت العهد، وكل ما حدث للتابوت بعد ذلك إلى أن نقله داود إلى القدس ثم وضعه سليمان في المعبد، بالاعتقاد الكامل بأن يهوه بشخصه كان ساكناً في التابوت بين الكروبين».

Allen, Grant: **«The Evolution of the Idea of God»**, The chapter on The Gods of Israel, P. 137.

وقد بدأ كل ذلك في مصر، ومن مصر. ومنذ تلك اللحظة الحاسمة في تاريخ ذلك الإله المحارب وشعبه، لم يكف كهنته عن التذكير بانتصاره الأول الكبير الذي تأسست به سمعته كإله قادر «ليس إله مثله»: انتصار سحره على سحر مصر، لأنه لولا ذلك الانتصار لما استطاع أن يفعل بمصر كل تلك الأعاجيب ويخرج شعبه أجناده بيد شديدة وذراع قوية. ولم ينتقص من أهمية ذلك الصراع وما انتهى إليه من انتصار كونه «حدث» في حِكاية: فلقد ظل الخط بين الحكاية الفولكلورية والـ «تأريخ» بالتمني الذي من هذا النوع، والذي انبنت عليه أسس «العهد القديم»، خطاً غير فاصل، غير واضح،وغير محدد. فالذي لا خلاف عليه الآن. في ضوء «المعارف الجديدة» التي باتت متوافرة والتي دفعت الدارسين التوراتيين كالمستر فريدمان إلى الاعتراف بأن أيدي بشر، لا أصوات سماوية، هي التي ألّفت وحرّرت وأبدعت ووضّبت، وفي ضوء التحليل الأدبي والتاريخي لتلك المادة المؤلّفة المحرّرة الموضّبة، تتضح أهمية ذلك التأريخ بتأليف الحكايات. فـ «الكثير من حكايات التوراة والعهد القديم لا يوجد أي فرق بينه وبين الحكايات الخرافية. والمعروف أن التداعيات الواعية وغير الواعية التي تستثيرها الحكايات الخرافية في ذهن المتلقّي تتوقف على إطاره المرجعي العام وعلى شواغله الشخصية. ومن هنا كانت أهمية ذلك الحكي الخرافي للمشتغلين بالتأليف الديني. ومعظم الحكايات الخرافية يعود، على أية حال، إلى أزمنة كان الدين يشكّل فيها عنصراً فائق الأهمية من حياة من كانت تحكى لهم، ولذا فإنها، مباشرة أو استدلالاً، دارت حول موضوعات دينية»(٤).

لا شك أن الهدف الديني الأهم الذي أُلِّفت من أجله حكاية الخروج بالشكل الذي وصلتنا به، كان «صُنع إله/ ملك» للشعب. وإنشاء ديانة حول شخصية ذلك الإله. وبتلك الحكاية، بدأ الإله سيرته مثلما بدأ الكهنة مسيرتهم. وليس أدلّ على ما لمنجزات يهوه السحرية من أهمية قصوى في تنصيبه إلهاً للشعب، من الإلحاح

المتواصل في كل موضع من «العهد القديم» على تلك المنجزات باعتبارها أهم حدث في تاريخ «الشعب» وتاريخ الديانة كلها: «وقال الرب لموسى أدخل إلى فرعون فإني أغلظت قلبه وقلوب عبيده لكي أصنع آياتي هذه بينهم. **ولكي تخبر في مسامع ابنك وابن ابنك بما فعلته في مصر وبآياتي التي صنعتها بينهم. فتعلمون إني أنا الرب»** (خروج ١٠: ١ و٢). والمعنى واضح: بقدر ما تستعرض الحكاية آيات يهوه التي صنعها في مصر، سيكون صيته عند أبناء «الشعب» وأبناء أبنائه، فيؤمِّن له اتخاذهم إياه إلّهاً لهم. وبعد تلك المصارحة الغريبة، بدأت عملية متصلة الحلقات من دقّ ذلك في أدمغة «الشعب». فليلة ضرب يهوه، في الحكاية، كل أبكار المصريين، دعا موسى جميع شيوخ إسرائيل، وقال لهم: «ويكون حين يقول لكم أولادكم (لماذا تذبحون للرب) أنكم تقولون هي ذبيحة فصح للرب الذي عبر عن بيوت بني إسرائيل في مصر لما ضرب المصريين وخلص بيوتنا» (خروج ١٢: ٢٦ و٢٧). ثم: «وكان عند نهاية أربعمائة وثلاثين سنة في ذلك اليوم عينه أن جميع **أجناد الرب** خرجت من أرض مصر هي ليلة تحفظ للرب لإخراجه إياهم من أرض مصر. هذه الليلة هي للرب. تحفظ من جميع بني إسرائيل في أجيالهم» (خروج ١٢: ٤١ و٤٢) **فبعد أن «فعل يهوه آياته العظيمة بالمصريين وأخرج «الشعب» من أرض مصر، بات «الشعب» كله أجناداً للرب: مقاتلين باسمه. وسوف يقول لهم الكهنة بعد ذلك بقليل أن يهوه يريد منهم أن يصبحوا مملكة كهنة. وأمة مقدسة له.**

ولم يدع الكهنة «الشعب» بعد ذلك ينسى مالا سبيل إلى تسميته، متى أخذنا بالأهمية القصوى التي أضفوها على الخروج من مصر، إلا بميلاد «الشعب» وإلّهه معاً، والآيات التي تذكّر بذلك في «العهد القديم» مفترشة صفحته من سفر الخروج إلى سفر زكريا، وأكثر من أن تحصى، لكنه يحسن التوقف عند بعضها: «وقال موسى للشعب اذكروا هذا اليوم الذي فيه خرجتم من مصر من بيت العبودية. فإنه بيد قوية

أخرجكم الرب» (خروج ١٣: ١ ـ ٣): «وتخبر ابنك في ذلك اليوم قائلاً من أجل ما صنع إليَّ الرب حين أخرجني من مصر. ويكون ذلك علامة لك على يدك وتذكاراً بين عينيك **لكي تكون شريعة الرب في فمك**» (خروج ١٣: ٨ و٩) «فنادى الرب موسى من الجبل قائلاً هكذا تقول لبيت يعقوب وتخبر بني إسرائيل: أنتم رأيتم ما صنعت بالمصريين» (خروج ١٩: ٣ و٤): «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. **لا يكن لك آلهة أخرى أمامي**» (خروج ٢٠: ٢ و٣)؛ «واذكر أنك كنت عبداً في مصر فأخرجك الرب إلهك من هناك بيد شديدة وذراع ممدودة» (تثنية ٥: ١٥)؛ «وإذا سألك ابنك غداً.. تقول لابنك كنا عبيداً لفرعون في مصر فأخرجنا الرب من مصر بيد شديدة. وصنع الرب **آيات وعجائب عظيمة ورديئة** بمصر بفرعون وجميع بيته **أمام أعيننا**. وأخرجنا من هناك.. **فأمرنا أن نعمل جميع هذه الفرائض**» (تثنية ٦: ٢٠ ـ ٢٣).

فاتخاذ الشعب يهوه إلَهاً واحداً له ونبذ كل الآلهة الأخرى، والالتزام بما قيل للشعب أن يهوه أملاه ليكون شريعة له، والقيام بكل الفرائض والشعائر المكوِّنة للاهوتيته، شكّلت «المقابل» الذي تطلّبه يهوه من «الشعب» لقاء الخدمة الكبرى التي أداها له بإخراجه من مصر. ومتى فعل الشعب ذلك، فاعترف بيهوه إلَهاً أوحد له، فيما قاله موسى للشعب، فإن يهوه، من جانبه «يقيمك اليوم لنفسه شعباً وهو يكون لك إلَهاً» (تثنية ٢٩: ١٣)، **ويكافىء «الشعب» بأن يمكّنه من رقاب كل الشعوب التي أخرج «الشعب» من مصر ليأخذ أراضيها**. وكما قال موسى في نهاية الأمر، بنفاد صبره الذي يلمسه كل من يقرأ سيرته في التوراة: «انظر! لقد جعلت قدّامك الحيوة والخير، والموت والشر»، ولك الخيار، ولو إني أوصيك باختيار الحيوة والبركة «لكي تحيا أنت ونسلك» (تثنية ٣: ١٩).

فالركائز الأساسية التي أقيمت عليها عبادة يهوه وأُلِّف على أساسها وحُرِّر «العهد القديم»:

١ ـ إخراج الشعب من مصر.

٢ ـ تخلي الشعب عن آلهته الآرامية المكنعنة والاقتصار على عبادة يهوه، أي الانضواء تحت لواء هيكل يهوه.

٣ ـ الامتثال لقيادة كهنته.

ورغم عِظم المكافأة التي وُعِد بها «الشعب» إذا ما فعل ذلك، ظل «الشعب» يرتدّ، كلما تراخى الكهنة وواتته الفرصة، عن عبادة يهوه عائداً إلى عباداته القديمة. وحتى آخر سفر من أسفار «العهد القديم»، سفر ملاخي، وهو من متنبئي ما بعد السبي، نجد هذا التذمر من إصرار الشعب على «إغضاب يهوه»: «لقد أتعبتم الرب بكلامكم.. من أيام آبائكم حدتم عن فرائضي ولم تحفظوها. ارجعوا إليّ، قال رب الجنود. فقلتم بماذا نرجع؟ قال أيسلب الإنسان الله؟ أنتم سلبتموني. فقلتم بم سلبناك؟ قال في العشور والتقدمة. ولذا لُعِنتم لعناً. فأنتم كما تسلبونني تسلبون هذه الأمة كلها. هاتوا جميع العشور إلى الخزنة ليكون في بيتي طعام. افعلوا ذلك وجربوني. يقول رب الجنود إن كنت لا أفتح لكم كوى السموات وأفيض عليكم بركة»! (ملاخي ٢: ١٧ و٣: ٧ ـ ١٠). ورغم أن يهوه لم يكن ينبغي أن يغضب لكون الشعب «سلبه» لأنه هو الذي علمه ذلك عندما ألح عليه أن «يسلب المصريين حتى لا يمضي بيده فارغة» من مصر، فإن كهنته هم الذين أضيروا من مسألة السلب هذه من حيث أن الشعب لم يقدّم ليهوه التقدمات والعشور الواجبة «**حتى يكون في بيته طعام**». ولذلك قالوا للشعب بلسان ذلك المتنبىء الطيب ملاخي، عن لسان يهوه، أن يجرّبوا يهوه فقط، فيغدقوا عليه عشوراً وتقدمات ويروا كيف سيغدق هو عليهم.

والتساؤل الذي يطرح نفسه بإلحاح على ضوء ذلك الوضع الغريب الذي ظل الإلّه في سياقه بيدقاً سحرياً في أيدي الكهنة، وشخصية روائية تنطق بما يجرى على لسانها، هو: ترى هل ظلّ الشعب مدركاً منذ البداية لحقيقة لعبة الكهنة التي بدأت منذ عاد ذلك الرجل الذي

لم يكن أحد قد سمع به، موسى، من الصحراء، فتبين فجأة أنه لاوي وأخ لهرون اللاوي، وقيل للشعب أنه التقى في الصحراء إلهاً اسمه يهوه هو في الحقيقة إله آبائه؟.

يبدو من الصراع الطويل الذي دار بين الشعب وقادته منه تلك الواقعة واستمر إلى ما بعد السبي، أن الأمر كان كذلك فعلاً، وإلا فلمَ «أتعب الشعب يهوه بكلامه، ومن أيام آبائه ظل يحيد عن فرائضه»؟ لمجرد أنه شعب «صلب الرقبة»؟ أم ترى لأنه ظل هناك من الأدلة ما أوقفه على حقيقة المسألة؟.

يكمن جوهر المشكلة في:

١ ـ كون موسى كاهناً مصرياً، وكونه عاش ثمانين سنة (متى أخذنا بموته عن ١٢٠ عاماً: تثنية ٣٤:٧، وكون «التيه» استغرق ٤٠ سنة تثنية: ٢٩: ٥) في ظل الديانة المصرية التي كان كل وجه من أوجه طريقة الحياة المصرية مشبّعاً بها قائماً عليها.

٢ ـ كون الشعب عاش في مصر ٤٣٠ سنة (خروج ١٢: ٤٠)، وبحكم تلك الإقامة الطويلة، لم يكن من المتصور أن يظل الشعب جاهلاً بالديانة المصرية، حتى وإن لم يعتنقها وظل على عبادته لآلهته الآرامية المكنعنة. وهكذا فإنه ـ بالرغم من كل ادعاءات الكهنة وتأكيدهم للشعب أن «الرجل موسى»، كما دُعي في أكثر من موضع بالعهد القديم، كان لاويّاً، أي من أبناء سبط لاوي، وأن الإله الذي التقاه ذلك الرجل في القفر كان إله آباء «الشعب»، رغم أن أحداً لم يعرفه باسمه يهوه قبل ذلك اللقاء بموسى ـ لم يكن الشعب من السذاجة بحيث تنطلي عليه كل تلك الحيل الكهنوتية، ولم يكن من الغفلة بحيث تفوته ملاحظة الملامح المصرية بالغة القوة فيما ظل يعلِم به ذلك الرجل موسى والهرونيون الذين تجمّعوا حوله وجعلوا من أنفسهم صفوة جديدة أخذت تملي على كل الأسباط ما ينبغي فعله وتحرّم عليها مالاً يروق الهرونيين أو يتعارض مع مصالحهم، مما أدى إلى شيوع تذمّر بلغ ذروته في العصيان الذي وقع ضد موسى وهرون في

القفر وتهدّد، لوقت، المشروع كله.

وبطبيعة الحال، كانت هناك عوامل أخرى ذات فعالية قوية في موقف الرفض الذي وقفه «الشعب» من عبادة يهوه. إلا أنه لا شك في أن العناصر المصرية شديدة الوضوح في لحم تلك العبادة كانت من الأسباب الرئيسية التي جعلت «الشعب» يجنح إلى ذلك الرفض إذ عززت لديه فعالية تلك العوامل الأخرى وأقنعته بأن الكهنة كانوا آخذين في «فبركة» إله يحققون به مصالحهم من عناصر مستمدة من ديانة المصريين. وقد أرجع موقف الرفض المتواصل الذي نجم عن ذلك الإدراك، في حكي الكهنة بالعهد القديم، إلى سبب واحد هو «صلابة رقبة» الشعب، أي شدّة عناده وميله إلى أن يسلك مع من يريدون مصلحته «بالخلاف». كما أُجمل موقف يهوه من «الشعب» صلب الرقبة ذاك في وصفه بأنه «إله غيور». وإله «سريع الغضب» حاد الطبع، كما كان موسى كإنسان. إلا أن كل تلك الضروب من الإمعان في التبسيط ظلّت غير مقنعة وغير كافية كتفسير شاف لموقف «الشعب» من إله وُصِف دائماً بأنه مدلّه في حب «الشعب»، وصُوِّر باستمرار مهرولاً في أعقاب «الشعب» راجياً منه أن يعبده ويملأ «خزانته» عشوراً وتقدمات، ويعده - إن فعل - أن يغدق عليه ويكافئه.

فما هي تلك العناصر المصرية التي نطقت في ديانة يهوه كما صاغها موسى فجعلت الشعب يكتشف ما حاول الكهنة القيام به من «فبركة» لإله جديد عن طريق الاقتباس من الديانة المصرية؟

بطبيعة الحال، كان الوقوف على تلك العناصر أسهل بكثير في زمن الخروج الذي كان الشعب فيه حديث عهد بالعيش في مصر، منه في زماننا الذي أُكسِب فيه يهوه وشعب يهوه قداسة ومكانة خاصة. ومُرِّغت في تراب التلفيق والعمالة الفكرية و «الأكاديمية» حضارة مصر وديانتها العظيمة. إلا أن هناك لحسن الحظ، العديد من الوثائق الدينية المصرية الضاربة في القدم التي تعود محتوياتها إلى فجر التاريخ المصري، أي قبل أن تبدأ عمليات تأليف «الوثائق»

اليهوية والأيلوهيمية والكهنوتية، التي حُرِّر منها «العهد القديم»، بآلاف السنين، وكل تلك الوثائق المصرية محفوظة، إما في متاحف العالم، وإما على جدران المعابد والمقابر المصرية. وكلها قاطعة في كشفها عن الأصول المصرية للعناصر التي استُخدِمت في عملية تنصيب يهوه إلهاً للشعب في زمن الخروج، وفي عملية تطوير صورته إلى «إله لكل البشر» بعد السبي، في غمار عملية تحرير وتوضيب «العهد القديم».

ويضيق المجال هنا عن تعقّب عملية الاقتباس الشاسعة عديمة التورّع التي بدأت منذ عصر موسى واستمرت إلى ما بعد عصر السبي، والتي استخدمت في ذلك التأليف، واستجلاء كل أبعادها، فذلك ما لا يتسع له إلا مبحث يخصص لذلك، وقد تناولنا بعض تلك الأبعاد في «قراءة سياسية للتوراة». ونقتصر هنا على استظهار بعض النقاط الرئيسية المتعلقة بما نحن بسبيله.

ومن المتعين، قبل أن نأخذ في ذلك، أن نعود مرة أخرى إلى ما قد يثور في الذهن من تصوّر للمسألة كما لو كانت مقارنة بين ديانة أناس كانوا يعبدون آلهة عديدة وأصناماً وحيوانات وأشياء غير لائقة كهذه، وبين ديانة انبنت على عبادة الإله الواحد الذي تقدّسه الديانات التوحيدية الكبرى. فذلك تصوّر لا يوجد ما هو أبعد منه عن الحقيقة، لأسباب عديدة منها أن الشراذم التي أخرجها موسى معه من مصر كانت تعبد آلهة متعددة، وظلت تعبد تلك الآلهة المتعددة أزمنة طويلة، كما تشهد معارك كهنة يهوه مع «الشعب»، وهي معارك ضارية مستمرة أوردها «العهد القديم» باستفاضة وتفصيل، ومنها أيضاً أن تسمية موسى في «العهد القديم» بـ «رجل الله» تسمية حُرِّف فيها الأصل من «رجل الآلهة» إلى «رجل الله». تماماً كما حدث في مواضع أخرى متعددة تُرجِمت فيها لفظة «الآلهة»، على سبيل الورع، بلفظة «الله».

ومن الأسباب الأهم التي تجعل مثل ذلك التصوّر مجانياً ولا مؤدى له إلا تغليف الحقيقة بضباب فكري خوفاً من مواجهتها، أن المصريين

كانوا أول من طرق درب التوحيد من شعوب العالم القديم في معرض السعي الإنساني إلى الله، وهي الدرب التي أوصلت الفكر الديني المصري في عهد امنحوتب الرابع إخناتون إلى الذروة التي كان موسى من كهنتها في معبد أتون بهليوبوليس.

ولنصغ إلى أوصاف الإله في الديانة المصرية ونتفكر فيها: «فالأوصاف التي وصف المصريون بها آلهتهم توقفنا على أن تلك الآلهة لم تكن إلا تجسّدات للإله الشمس رع الذي كان نمطاً ورمزاً للإله الواحد متعدد الأوصاف. ومن الواضح من طبيعة تلك الأوصاف أنها لم تُنسَب إلى آلهة متعددة إلا لأن كل إله من تلك الآلهة اعتبر تجسداً لصفة أو خاصية ما من صفات الإله الشمس». وهذه التحولات مألوفة في الترانيم المصرية، وباستخدامها خارج سياقها الديني المصري، أمكن لكثرة من الأتباع طمس حقيقة الاقتباس التوراتي من الديانة المصرية «رغم أن تلك الصفات الإلهية في النصوص الدينية المصرية من كل العصور توقفنا على أن أفكار المصريين ومعتقداتهم فيما يتعلق بالله تطابقت معها تماماً أفكار العبرانيين ومعتقداتهم التي جاءت بعد المصريين بوقت طويل. ومن تلك النصوص المصرية نتبين أن أساس الفكر الديني المصري تمثل في الاعتقاد:

١ ـ بأن الله واحد وحيد، وأنه لا وجود لإله آخر سواه، وأنه الواحد الذي صنع كل الأشياء.

٢ ـ بأن الله روح، روح خبيء، روح كل الأرواح، روح المصريين الأعظم، الروح الإلهي المقدس(*).

(*) وذلك ما لم يتوصل إليه الكتبة والمتنبنـون اليهود إلا بعد قرون طويلة من استنساخ موسى للديانة المصرية. إذ تقطع كتاباتهم المقدسة في «العهد القديم» بأن تصورهم للإله ظل «تشبيهياً»، اي تصور صفات الإله وخصائصه على صورة الإنسان. وهو ما جعل من الممكن الحكي عن نزول الإله ليتناول طعام الغداء مع إبراهام، واختلاء موسى به في الخيمة او على راس الجبل ليكلمه «وجهاً لوجه كما يكلم الرجل صاحبه».

٣ ـ بأن الله موجود منذ الأزل، موجود منذ البدء، موجود منذ القدم، وكان موجوداً قبل أن يوجد شيء، كان موجوداً عندما لم يكن وجود لأي شيء وهو الذي أوجد كل الأشياء، فهو الأب الأول لكل البدايات.

٤ ـ بأن الله باقٍ إلى الأبد، فهو الأبدي اللامتناهي، الدائم أبداً، وقد ظل منذ الأزل وسيظل إلى الأبد.

٥ ـ بأن الله خبيء لا يعرف إنسان شكله، ولم يستطع إنسان أن يستجلي طلعته، فهو السر الأبدي بالنسبة لكل خليقته(*).

٦ ـ وأنه ليس هناك من البشر من يعرف كيف يمكن أن يحدده. فحتى اسمه ظل وسيظل خبيئاً وسراً مستغلقاً على أبنائه البشر. وهم يعرفونه بأسماء متعددة لا يعرف إنسان كم يبلغ عددها، لكن اسمه يظل سراً، ويظل واحداً(**).

(*) وهو ما جعل موسى ـ رغم جلوسه إلى الإله والتكلم معه وجهاً لوجه ـ يقول للشعب أنه لا يستطيع أن يريهم الله، ثم يأخذهم بالحيلة تدريجياً كيما يجعلهم يصرفون نظراً عن تلك المسألة مكتفياً بأن يجعلهم يسمعون حديثاً من أحاديثه مع يهوه: «واخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله. فوقفوا في أسفل الجبل. وكان جبل سيناء كله يدخّن من أجل أن الله نزل عليه بالنار. وصعد دخانه كدخان الأتون وارتجف كل الجبل جداً. فكان صوت البوق يزداد اشتداداً جداً وموسى يتكلم والله يجيبه بصوت.. وقال موسى حذّر الشعب لئلا يقتحموا إلى الرب لينظروا فيسقط منهم كثيرون»! (خروج ١٩: ١٧ ـ ١٩ و٢١) ويبدو أن الشعب لم يكتف بذلك، فظل يطالب بأن يرى ذلك الإله الجديد يهوه، لأن من ألف حكاية الخروج، بعد أن ظل يقول أن موسى «تكلم مع الله وجهاً لوجه كما يكلم الرجل صاحبه» (خروج ٣٣: ١١)، جعل موسى يقول ليهوه فجأة «أرني مجدك» (أي دعني أرى شكلك) وجعل يهوه يقول لموسى (بصرف النظر عن كل المرات السابقة التي جلس موسى إليه فيها وتحادث معه طويلاً وجهاً لوجه) «لا تقدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان لا يراني ويعيش» (خروج ٣٣: ١٨ و٢٠)، وبذلك حسم مؤلف الحكاية تلك المسألة المتعبة.

(**) ومن سرّية اسم الإلّه هذه في الديانة المصرية، استنسخت اليهودية سرّية اسم يهوه الذي قال الكهنة أنه من فرط رهبته وقداسته لا يلفظ. تبريراً للحقيقة الماثلة في أن «الآباء لم يعرفوه باسمه». وسنتناول هذه النقطة تفصيلاً في الفصل ٢ ، الباب الرابع، **«السحر في سرّية اسم الإلّه»**.

٧ ـ بأن الله هو الحقيقة، وهو يحيا بالحقيقة والحقيقة غذاؤه، وهو الذي يصنع الحقيقة، وهو الذي يجعل الحقيقة القانون الأساسي لكل العالم.

٨ ـ بأن الله هو الحياة، ومن خلاله وحده تكون للإنسان حياة، فهو واهب الحياة للإنسان، وهو الذي ينفخ أنفاس الحياة في خياشيمه فيجعله يحيا(*).

٩ ـ بأن الله لا جنس له، فهو الأب وهو الأم، وهو أب الآباء، وأم الأمهات، وهو الذي ينجب الحياة لكنه لم يلده أحد، وهو الذي يوجد لكنه وُجِد بذاته من ذاته ولم يوجِده أحد، بل أوجد هو ذاته بذاته، وهو الذي يخلق، لكنه لم يُخلَق، وهو خالق شكله واسمه وصانع وجوده(**).

١٠ ـ بأن الله هو الوجود، فهو يحيا في كل الأشياء، ويعيش على كل الأشياء، وهو باق بغير زيادة ولا نقصان، وهو الذي يصنع أشكاله التي لا تحصى فيكون ما هو كائنه حسب إرادته.

١١ ـ بأن الله هو الذي صنع الكون، وخلق كل ما فيه، فهو خالق كل ما في هذا العالم، خالق كل ما كان، وما هو كائن، وما سوف يكون. فهو خالق العالم وموجِده، وهو الذي شكّله وصنعه بيديه قبل أن يكون هناك ابتداء لشيء،وأوجده بما نطق به، فهو خالق السموات، وخالق الأرض، وخالق الأعماق، وخالق المياه والجبال بقلبه ولسانه. فالله هو

(*) استنسخت اليهودية من الديانة المصرية هذا المفهوم ايضاً ابتداء من حكاية التكوين: «وجبل الرب الإله آدم تراباً من الارض (كما فعل خنوم) ونفخ في انفه نسمة حيوة. فصار آدم نفساً حية» (تكوين ٢:٧)، لكنها ما لبثت ان انزلته إلى مستوى سحري باستخدامه في احياء الموتى.

(**) استنسخت اليهودية ذلك المفهوم أيضاً في القول بانعدام جنس يهوه نظراً لازدواج جنسه: «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وانثى خلقهم» (تكوين ١: ٢٧) وتلك هي الحكاية التي يُخلَق فيها آدم ذكراً وانثى ثم يشقه يهوه، وهي مختلفة عن الحكاية التي في الاصحاح الثاني من سفر التكوين التي يأخذ فيها يهوه ضلعاً من جسد آدم فيخلق منه حواء.

الذي رفع السماء وأسس الأرض، وقد خلق كل شيء بفكره وكلمته، كل ما خطر له حدث لفوره بمجرد أن نطق بالكلمة، فكلمته هي التي أوجدت كل ما هو موجود، وهي باقية إلى الأبد»(٥).

(٤/ب) ميكانزم الخلق: من الديانة المصرية

منذ أول كلمة في التوراة، ينطق النص بما أخذ من الديانة المصرية، ففي الأصحاح الأول من سفر التكوين، وهو الأصحاح الذي يقول الدارسون التوراتيون الآن أن المحررين في عصر السبي أخذوا مادته من الوثيقة الكهنوتية P، يُنسَب إلى يهوه خلق العالم بالأسلوب الذي قالت الديانة المصرية قبل كتابة الوثيقة الكهنوتية بآلاف السنين أن الإله أوجد به كل ما هو موجود: بقلبه ولسانه. وقلبه، في ذلك الاستخدام المصري، تعني بفكره، وبلسانه، أي بكلمته: فيهوه، في غمار الاستنساخ من الديانة المصرية، جُعِل في حكي سفر التكوين، حائزاً للقدرة على أن يفكر في الشيء ثم يقول «ليكن»، فيكون ذلك الشيء الذي فكّر فيه. وقد وصل ذلك الاستنساخ من الديانة المصرية إلى العهد الجديد، عن طريق فيلو، المتفلسف اليهودي السكندري الذي عاش حوالي سنة ٥٠ ميلادية وحاول أن يوصّل فِكرة الخلق بالفكر والكلمة المصرية هذه التي استعيرت لديانته إلى العالم الهيليني فكتب عن اللوغوس Logos . وكان أن طُوِّر ذلك في العهد الجديد إلى: «في البدء كان الكلمة» (يوحنا ١ : ١).

فالفكرة التي انبنى عليها ميكانزم (آليّة) الخلق في العهدين القديم والجديد، أي فكرة ايجاد ما لم يكن موجوداً بمجرد أن يخطر بفكر الإله فينطق الإله بالكلمة «كن». أي يمارس فعل التكوين Fiat، فكرة مأخوذة جملة وتفصيلاً، بحرفيتها، من الديانة المصرية.

والأساس الفريد الذي انبنى عليه ذلك النسق الفكري افتراض جوهري بأن الذهن أو الفكر هو منبع كل الأشياء لأن «كل الأشياء وجدت من خلال ما جال بالقلب (بمعنى الذهن) من فكر وما أمر به

(أي ما نطق به) اللسان». فالمصريون اعتقدوا أن القلب هو منبع الفكر فاستخدموا «القلب» بمعنى «الذهن» أو «الفهم». أما الوسيلة التي يصبح الذهن عن طريقها قدرة خلاقة فالكلمة المنطوقة التي تجسّد الفكرة وتجعلها واقعاً. وبتلك الطريقة تتواجد الفكرة كمحسوس في عالم الوجود الموضوعي، وفي الديانة المصرية وُحّدت تلك الفكرة بتصوّر المصريين للإله ذاته: الذهن الذي يفكر والكلمة التي توجِد ما لم يكن موجوداً. **فهل لنا يا ترى أن نتعرف هنا على الخلفية التاريخية لمفهوم اللوغوس في العهد الجديد: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله»**؟ وهل لنا أن نتسمّع هنا صدى تلك الخبرة الدينية الضاربة في القدم على ضفاف النيل؟ من الجلي أن هذه كانت فكرة بالغة الضخامة والأهمية إذ ظهرت في مثل ذلك الوقت المبكر من التاريخ الإنساني، وهي - في ذاتها - دليل على نضج فكري مذهل في مثل ذلك التاريخ السحيق. فنحن هنا، بغتة، وبلا أية مراحل انتقالية تدريجية، نجد الفكر الإنساني وقد نُقِل من عالم آلهة الطبيعة (آلهة الخصب والمطر والرعد الخ) إلى حضارة ناضجة متقدمة نلتقي فيها، في مجاليّ التنظيم الديني والحُكْم بتفكير تجريدي بالغ النضج يمارسه أناس يرون العالم من حولهم يعمل بطريقة قابلة للفهم ويخلصون من ذلك إلى أنه عالم أوجده ويقيم أوده عقل مهيمن على كل ما هنالك»[٦].

ولم تكن فكرة اللوغوس هي الوحيدة التي منحها موسى وكهنته لديانة يهوه عن طريق الأخذ المباشر من الديانة المصرية، فتلك كانت البداية فقط. وكانت بقية القصة، كما وردت في الأصحاح الأول (الذي حُرِّر من الوثيقة الكهنوتية P) والأصحاح الثاني (الذي حُرِّر من الوثيقة اليهيوية Y/J) من سفر التكوين، قصة مستنسخة بحرفيتها من اللاهوتيات المصرية، ومنها لاهوتية ممفيس [٧] التي أعطت إله ممفيس المحلي بتاح دور الإله الشمس رع في خلق العالم. وقد كانت تلك «ممارسة دينية مألوفة وشائعة في تاريخ الديانة المصرية، نلتقي

بها كلما اتجه إله محلي إلى اكتساب بعض صفات رع وخواصه وبعض مجده عن طريق ممارسة بعض وظائفه. وإعلاء شأن بتاح الذي نشهده في لاهوتية ممفيس إشارة واضحة إلى أن مركز عبادته الرئيسي، ممفيس، كان قد بات ذا مكانة سياسية قيادية رفيعة نتيجة لانتصار مينا مؤسس الأسرة الأولى الذي أنشأ تلك المدينة وجعلها عاصمةً لملكه الموحَّد ومقراً ملكياً له. إلا أن تلك اللاهوتية، وإن كانت قد عزت تلك الوظائف إلى بتاح، ظل المصدر الأصلي لها، بلا أدنى مجال للشك، هليوبوليس: فهي في واقع الأمر استنساخ لتلك اللاهوتية الضاربة في القدم قام به كهنة بتاح في ممفيس إعلاء لشأن معبودهم، أما أصلها الأقدم بكثير من بداية عصر الأسرات (٣٤٠٠ ق. م.) فهليوبوليس»(٨).

فلنقارن ما جاء في تلك الوثيقة الدينية المصرية الضاربة في القدم عن ميكانزم الخلق بما استنسخه العهد القديم في الأصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين وفي أواخر سفر أيوب:

اللاهوتية المصرية:(٩)	**العهد القديم:** (سفرا التكوين وأيوب)
(١) نطق الإله بكل الأسماء، فتحولت كل كلمة خرجت من فمه إلى موجود.	«وقال اللّه ليكن.. فكان كذلك» **(تكوين ١: ٣ و٦ و٩ و١٤ و٢٠ و٢٤)**
(٢) فكان أن أوجد الإله بفكر قلبه وكلمة لسانه كل البشر، وكل بهائم الأرض وكل الزواحف.	«وقال الله لتخرج الأرض ذوات أنفس حية كأجناسها بهائم ودبابات ووحوشاً» **(تكوين ١: ٢٤)**
(٣) وعندما خلق الإله البشر خلقهم على صورته، وأخرجهم من ذاته.	«وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا. فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه» **(تكوين ١: ٢٦ و٢٧)**

(٤) ووفّر الإله كـل غذاء وطعـام للبشر.

«وقال الله إني أعطيتكم كل ما يكون لكم طعاماً».

(تكوين ١ : ٢٩)

(٥) وخلق لهم الأسماك والطيور وكل الحيوانات.

«وقال لهم تسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض».

(تكوين ١ : ٢٨)

(٦) وصنع الإله النور للبشر.

«وقال الله ليكن نور فكان نور».

(تكوين ١ : ٣)

(٧) هو الذي رفع السماء، وفصلها عن الأرض التي صنعها.

«عمـل الـرب الإلـه الأرض والسموات».

(تكوين ٢ : ٤)

(٨) ولم يكن في الأرض ماء، فروى ظمأهم إلى الماء من فيضه.

«ولم يكن الرب الإله قد امطر على الأرض بعد».

(تكوين ٢ : ٥)

(٩) وقهر وحش المياه وأخضعه.

«أتصطاد لوياثان بشص أو تضغط لسانه بحبل؟ أتضع أسلة في خطمه أم تثقب فكـه بخـزامـة؟ أيكثـر التضـرعات إليـك أم يتكلم معـك باللين؟ هل يقطع معك عهداً فتتخذه عبداً مؤبداً؟».

(ايوب ٤ : ١ ـ ٤)

(١٠) خلق الإله الإنسان من طين الأرض وسوّاه على عجلة الخزاف.

«وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض».

(تكوين ٢ : ٧)

(١١) ونفخ في أنفه نسمة الحياة ليحيا، فصار حياً.	«ونفخ في أنفه نسمة حيوة. فصار آدم نفساً حية». (تكوين ٢: ٧)
(١٢) وأنبت للبشر النبات والأشجار من الأرض لتكون طعاماً لهم.	«وأنبت الرب الإله من الأرض كل شجرة شهية للنظر وجيدة للأكل». (تكوين ٢: ٩)
(١٣) وخلق الإله شجرة الإيشيد المقدسة، الإله خالق شجرة الحياة وهو الذي قسمها إلى شجرتين.	«وخلق شجرة الحيوة في وسط الجنة وشجرة معرفة الخير والشر». (تكوين ٢: ٩)
(١٤) وبعد أن أوجد الإله بفكره وكلمته المياه، وأوجد السماء ورفعها، وأوجد الأرض والأعماق وكل ما تحتها، وأوجد كل ما على الأرض وكل ما هو كائن وما سوف يكون، استراح من عمله.	«فأكملت السموات والأرض وكل جندها. وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل». (تكوين ٢: ١ و٢)

فنحن نرى، سار يهوه خطوة بخطوة، في حكي سفر التكوين عن خلق العالم، وحكي سفر أيوب عن «وحش المياه» لوياثان، على دروب لاهوتيات الديانة المصرية فيما يتعلق بميكانزم الخلق وتفاصيله، وفي النهاية، استراح، فاخترع للاهوتيته «السبت» الفخيم، نقلاً عن الديانة المصرية أيضاً.

(٤/جـ) الشعائر والممارسات: من الديانة المصرية

مما قد يغيِّبه عنا التركيز اللحوح في العهد القديم على الخروج من مصر بوصفه الحدث الأكبر والأهم في حياة «الشعب»، أن ذلك الخروج لم يكن بحال حداً فاصلاً بين «الشعب» ومصر أو انتهاءً حاسماً لعلاقته

بها. فهو ـ ابتداء ـ خرج تحت قيادة قائد / كاهن مصري آبق، هو موسى، وخرج بعد إقامة كانت قد بدأت قبل أربعة قرون، كما تقول التوراة، وخرج آخذاً معه تراثاً ثقافياً ودينياً مصرياً زوّدته به تلك الإقامة التي بدأها أجداده ورسّخه بتعاليمه الكاهن المصري موسى، وهو ـ انتهاء ـ عندما اقتحم «الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً»، فلسطين ـ استقر في أرض كانت حضارة مصر وجيوش مصر قد غزتها قبل آلاف السنين:

«كان المصريون يحتلّون الساحل الفينيقي منذ ما قبل دخول «العبرانيين» فلسطين بأكثر من ألفي سنة. فالجيوش المصرية كانت قد دخلت فلسطين في طريقها إلى بلدان غرب آسيا حتى نهر الفرات في القرن السادس عشر ق. م، فباتت فلسطين بلداً تابعاً لمصر لأكثر من أربعة قرون، وظلت كذلك لأكثر من قرنين بعد دخول «العبرانيين» واستيطانهم بها. وخلال تلك القرون العديدة من الاحتكاك الوثيق بالحضارة المصرية، بلغت الحضارة الكنعانية مرحلة بالغة التقدم، وكانت ـ عندما بدأ غزو «العبرانيين» لفلسطين ـ قد باتت مشبّعة حتى النخاع بعناصر الحضارة المصرية. وهكذا فإن «العبرانيين» ـ عندما استوطنوا في فلسطين ـ عاشوا في ظل حضارة كنعانية متقدّمة انبنت أساساً على عناصر مصرية وبابلية، بالإضافة إلى العناصر المحلية الكنعانية التي كانت نتاجاً لخبرة ثقافية طويلة. والواقع أنه لا يوجد أدنى شك في أن اللغة الكنعانية التي تعلمها الغزاة «العبرانيون» في فلسطين واتخذوها لغة لهم هي اللغة التي وصلتنا تحت اسم عبرية العهد القديم»[١٠].

فالشعب الكريم الذي أنقذه يهوه من «جحيم مصر، بيت العبودية»، لم ينج من مصر، بل ظل أسير حضارتها التي سيطرت على كل ما حولها، ولم يفلت كهنته مؤلفو ديانته من المؤثّرات الطاغية للديانة المصرية التي بدأوا تأليفهم لعبادة يهوه اغترافاً من كنوزها، ولاحقتهم في أرض غربتهم الجديدة، فلسطين، سواء من خلال استمرار فعالية

الأسس التي أرسى موسى ديانته اليهيوية عليها، وكلها أسس مصرية، أو من خلال شيوع التأثير الثقافي المصري في الحضارة الكنعانية.

في «قراءة سياسية للتوراة»، استعرضنا بعض أوجه تأثير الديانة المصرية على ديانات الأقوام المجاورة، وبعض ما حفلت به الديانة اليهودية من أشكال الاستنساخ المباشر من التراث الديني المصري(*). وجهدنا في هذا الباب موجّه إلى استظهار بعض أوجه ذلك الاستنساخ في تأليف «العهد القديم». ابتداء من ميكانزم خلق العالم الذي عُزي إلى «إله يهودي». فمثلما لجأ مؤلفو الكتاب إلى ذلك السطو الأدبي المكشوف في معرض سعيهم إلى تأليف حكاية تجعل العالم يهودياً لأن خالقه إلّه يهودي، مارسوا ذلك السطو باستفاضة في تأليف كل ما ملأوا الكتاب به من تعليمات قالوا أنها صدرت من ذلك الإله إلى موسى بشأن ما يتّبع في عبادته من شعائر وممارسات.

ولقد كان ذلك السطو لحساب يهوه طبيعياً، فذلك الإلّه البركاني الذي جاء به موسى من إقامته لدى المديانيين وقال أنه إلّه آباء الشعب، كان معبوداً صحراوياً اقتصرت مراسم عبادته على بعض الشعائر الخشنة المألوفة في عبادات الخصب: فكان المديانيون يتعبدون له مجسداً على شكل عضو الذكورة، في العراء، ولم تكن في عبادة المديانيين أية شعائر أو ممارسات دينية مركّبة معقّدة متطورة كتلك التي وجد موسى نفسه مضطراً إلى رفعها كما هي من الديانة المصرية وإعطائها لعبادة يهوه، وبحكم الحيّز، سنقتصر هنا على بعض النقاط الرئيسية في ذلك المجال.

(٤/جـ/١) الاغتسال بالماء والمسح بالزيت

«وهذا ما تصنعه لهم لتقديسهم ليكهّنوا لي.. تقدم هرون وبنيه إلى باب خيمة الاجتماع **وتغسلهم بماء.. وتأخذ دهن المسحة وتسكبه على رأس هرون وتمسحه**». (خروج ٢٩: ١ و٤ و٧).

(*) ارجع إلى «قراءة سياسية للتوراة»، الديانة المصرية، تأثيرها، النهب منها.

«وتصنع مرحضة من نحاس وقاعدتها من نحاس للاغتسال. **وتجعلها بين خيمة الاجتماع والمذبح** وتجعل فيها ماء **فيغسل هرون وبنوه أيديهم وأرجلهم منها عند دخولهم إلى خيمة الاجتماع يغسلون بماء لئلا يموتوا، أو عند اقترابهم إلى المذبح للخدمة ليوقدوا للرب. يغسلون أيديهم وأرجلهم لئلا يموتوا.** ويكون ذلك لهم فريضة أبدية» (خروج ٣٠: ١٧ ـ ٢١).

فمن فرط اهتمام يهوه بالنظافة، جعل الاقتراب من خيمة الهيكل أو المذبح بغير اغتسال ذنباً يعاقب مرتكبه من الكهنة بالموت. وابتداء، يبدو اهتمام يهوه بالاغتسال بالماء غريباً: **فهو معبود بركاني، أحرى به الاهتمام بأن يكون التطهّر فيما يخصّه بالنار لا بالماء، وهو معبود صحراوي، لم يكن كل ذلك الماء متوافراً لدى عباده المديانيين بكل تلك الغزارة.** لكن ذلك الاهتمام الطارئ بالاغتسال بالماء، الذي ما من شك في أنه كان صعباً للغاية طوال سنوات التيه الأربعين في الصحراء، يبدو مفهوماً متى تنبّهنا إلى أصله المصري. فشعائر المعابد المصرية التي تربى عليها موسى، كانت لا تبدأ إلا بذلك الاغتسال بالماء، على سبيل التطهّر. وعلى معظم مداخل تلك المعابد، كان يطل على الداخل نقش يقول: «ليكن من يدخل هذا المعبد طاهراً». وأمام بوابات المعبد كانت تبنى مغاسل لاستخدامها في الاغتسال الشعائري الذي كان يتعين على الملوك والكهنة ممارسته بدقّة وبشكل متكرر. وقد كان الماء، في الديانة المصرية، عنصراً عزيت إليه قدرات «سحرية» فائقة إلى حد أنه دعي باسم «ماء الحيوة». ولم يكن التمسّك بالاغتسال به قبل دخول المعبد والقيام بمراسم العبادة من قبيل الحرص على النظافة الخارجية فقط، بل واعتقاداً بأنه **يمنح المغتسل به شعائرياً نعمة إلهية.** فالماء كان المادة الأولى «التي خرجت منها كل الأشياء» في أسطورية الخلق المصرية. وفي حكاية الأخوين المصرية التي أُلِّفت منها حكاية يوسف في عهد سليمان، أعيدت الحياة إلى الأخ الذي مات بأن وُضِع قلبه في الماء واهب الحياة. وفي الشعائر

الجنائزية المصرية. كانت عملية تغسيل الميت. بجانب تطهير الجسد إعداداً له للرحلة التي سيقوم بها إلى قاعات أوزيريس جزءاً من شعائر الإعداد للانبعاث: فالماء باعتباره «الدفق الذي خرج من كيان أوزيريس»، ظل العنصر الذي يحرر الروح من شلل الموت: ففي ترنيمة إيزيس لاوزيريس، تقول الترنيمة أن «الدفق المقدس الذي يخرج من ذات أوزيريس يُحيي البشر وحيوانات الأرض وزواحفها»، إشارة إلى عملية الخلق الأولى وأن الإله إذ «يدفق بذرة روحه»، يبعث الحياة في كل الكائنات(١١).

وكان الفرعون بوصفه الكاهن الأعلى، يقوم بعملية الاغتسال في قاعة ملكية بالفناء الأمامي، عند مدخل المعبد، عرفت باسم «بيت الصباح». وسبب التسمية أنه، لأهمية ذلك الطقس من طقوس العبادة، كانت النصوص الدينية تروي أن الإله الشمس رع، ذاته، كان يتطهّر يومياً بالاغتسال في مياه «المحيط الذي في السماء»(*) قبل أن يبدأ رحلته اليومية في كل صباح. ولذا دعيت القاعة الملكية التي كان الفرعون يتطهّر فيها بالاغتسال قبل دخول المعبد بذلك الاسم. فشعائر التطهّر بالماء ظلت ذات أهمية كبرى في الديانة المصرية. وقد علّق عليها الكتّاب الكلاسيكيون الكبار كبلوتارك وأبوليوس. ومن خلال استعارة موسى لها، لعبادة يهوية، وصلت إلى الديانة المسيحية ممثّلة في مراسم العماد.

وكما استعار موسى لعبادة يهوه من الديانة المصرية التطهّر بالاغتسال بالماء، استعار أيضاً «المســح بالزيت أو الدهن المقدس».

ولفظة «مسيح» أصلاً تعني من مُسِح بالدِهن المقدّس. وقد بات ذلك المسح من الممارسات الدينية بالغة الأهمية في اليهودية منذ أدخله

(*) وقد استنسخت اليهودية ذلك المفهوم، أي وجود «المحيط الذي في السماء» من الديانة المصرية، في مستهل سفر التكوين عند الحكي عن خلق العالم: «وقال الله ليكن جَلَد في وسط المياه. وليكن فاصلاً بين مياه ومياه. فعمل الله الجَلَد وفصل بين المياه التي تحت الجَلَد والمياه التي فوق الجَلَد. وكان كذلك. ودعا الله الجَلَد سماء». (تكوين ١: ٦ ـ ٨).

موسى استنساخاً من الممارسات المصرية. ففي سفر الخروج، وموسى يضع أسس الديانة بما ظل يقول للشعب أن يهوه أصدره إليه من تعليمات، جعلت الحكاية «الرب يكلّم موسى قائلاً: وأنت تأخذ لك أفخر الأطياب، مراً قاطراً خمسمائة شاقل. وقِرفة عطِرة.. ومن زيت الزيتون هيّنا. **وتصنعه دهناً مقدساً للمسحة يكون.** عطر عطارة صنعة العطار. دهناً مقدساً للمسحة يكون. وتمسح به خيمة الاجتماع وتابوت الشهادة والمائدة وكل آنيتها والمنارة وآنيتها ومذبح البخور ومذبح المحرقة وكل آنيته والمرحضة وقاعدتها. وتقدسها فتكون قدس أقداس. **وتمسح هرون وبنيه وتقدسهم ليكهنوا لي. وتكلم إسرائيل قائلاً يكون هذا لي دهناً مقدساً للمسحة في أجيالكم**». (خروج ٣٠: ٢٢ ـ ٣١).

وكانت الزيوت المعطرة تستخدم في مصر للتطيب والزينة، وكانت تستخدم أيضاً في المسحة الشعائرية، وفي المراسم الجنائزية. وكانت التقدمات في تلك المراسم الأخيرة تشمل سبعة أنواع من الزيوت بعد سكب الماء على الجسد لتطهيره وحرق البخور. وفي إحدى اللوحات الجنائزية بدير المدينة نرى إيزيس ونفتيس واقفتين بجوار جسد الميت وبيد إيزيس الأنخ، «مفتاح الحياة». وبيد نفتيس قنينة زيت لتمسح بها الجسد. وفي النص ٤٥١ من نصوص الأهرام، تعادل قوة الزيت المقدس المستخدم في مسح جسد الميت بقوة رمز عين حورس اليسرى التي ترمز إلى قدرة الإآله على صنع النور وطرد الشر، من حيث أن المَسحَة المقدسة تجعل من يُمسَح بها، سواء كان حياً أو ميتاً، متمتعاً **بمناعة ضد قوى الظلام**. ومن أقدم عصور الديانة المصرية، استخدم المسح بالزيوت المقدسة للتطهر بعد الاغتسال بالماء. وكانت كل أمتعة الهيكل والمذبح وأمتعته وآنيته ورموزه المقدسة تقدّس بمسحها بالزيت المقدّس المخلوط بالعطور، تماماً كما قالت حكاية الخروج أن يهوه أمر موسى بأن يفعل. وفي إحدى الترانيم المصرية الضاربة في القدم للإله آمون يقول المصريون: «إن الزيت والشمع

يُخلطان بالمُرّ والطِيب ليُصنع منها الدهن المقدس لهيكلك». كما استُخدِمت تلك الزيوت المعطّرة أيضاً استخداماً واسعاً لدى المصريين. على أساس أن من يستخدمها يكتسب بعض فضل لدى الإله إذ يحاكي الطيب الذي يعبق به خير ذلك الإله، وقد بلغ من اهتمام المصريين بمسألة الدِهن المقدس هذه أنهم جعلوا منها اختصاصاً من اختصاصات حورس، الذي كان يُعرف في غمار ممارسته لها باسم «رب الحماية» نِسبةً إلى الحماية الإلّهية التي يوفرها المسح بذلك الدهن.

فكهنة يهوه، مؤلفو «العهد القديم»، كما نرى، لم يكونوا مجدِّدين إطلاقاً في شأن مسألتي التطهّر بالاغتسال بالماء، والمسح بالدِهن المقدَّس هاتين، بل كانوا ـ بفضل موسى ـ مقتبسين بنشاط بالغ من الديانة المصرية.

(٤/جـ/٢) الدم والتقدمات الحيوانية

يلعب الدم دوراً بالغ الأهمية في عبادة يهوه، وهو دور تفصح عن طبيعته «الضربة» السحرية التي تحولت فيها مياه النيل وكل قطرة مياه في مصر إلى دم. ففي الليلة الليلاء التي يقول مؤلفو «العهد القديم» أن يهوه تآمر فيها مع موسى على المصريين قائلاً: «ضربة واحدة أيضاً أجلب على فرعون وعلى مصر يطلقكم بعدها من هنا. وعندما يطلقكم يطردكم طرداً من هنا بالتمام. ولكن تكلم في مسامع الشعب (أهمس في آذان الشعب أولاً) أن يطلب كل رجل من صاحبه وكل امرأة من صاحبتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب.. فإني نحو نصف الليل أخرج في وسط مصر فيموت كل بكر في مصر.. ولكن بني إسرائيل لا يسنن كلب لسانه إليهم.. لكي تعلموا أن الرب يميز بين المصريين وإسرائيل» (خروج ١١: ١ و٢ و٤ و٥ و٧). تقول الحكاية أن موسى دعا «جميع شيوخ إسرائيل وقال لهم اسحبوا وخذوا لكم غنماً بحسب عشائركم واذبحوا للفصح. وخذوا باقة زوفا **واغمسوها في الدم الذي**

في الطست ومسوا العتبة العليا والقائمتين بالدم الذي في الطست.. فإن الرب يجتاز ليضرب المصريين. فحين يرى الدم على عتبة الباب والقائمتين يعبر الرب عن الباب ولا يدع المهلك يدخل بيوتكم ليضرب. فتحفظون هذا الأمر فريضة لكم ولأولادكم إلى الأبد» (خروج ١٢: ٢١ ـ ٢٤).

فتلك الليلة الليلاء كانت مذبحة سحرية كبرى في الحكي الروائي ليهوه، ضحى المؤلفون على مذبحه فيها بكل أبكار المصريين. وكانت العلامة المقدسة بينهم وبين يهوه الدم الذي لطّخوا به عتبات أبواب بيوتهم وقوائمها ومما ينطق بأن المذبحة كانت سحرية، أن المؤلّفين وهم يدبّجون هذه الرؤية الشبيهة برؤى المريض بالذهان حين تنتابه أخيلته الدموية، عنوا بأن يكون تلطيخ عتبات البيوت وقوائمها بالدم باستخدام «باقة من الزوفا»، والزوفا (Hyssopus officinalis) ، أو «أشنان داود»، نبات برّي له رائحة عطرية يستخدم في التطبيب وفي الشعائر السحرية.

وقد باتت شعائر الدم هذه من أسس العلاقة بين يهوه وشعبه احتفالاً بمذبحة أبكار المصريين. فهم ـ تبعاً لأوامر قال موسى أنه تلقاها من يهوه ـ يحتفلون بتلك الذكرى المقدسة في العاشر من أول شهور السنة، بذبح الضحايا: «ثم يذبح كل جمهور بني إسرائيل في العشية. ويأخذون من الدم ويجعلونه على القائمتين والعتبة العليا في البيوت التي يأكلون الضحية فيها.. فإني اجتاز في أرض مصر هذه الليلة وأضرب كل بكر في أرض مصر من الناس والبهائم **وأصنع أحكاماً بكل آلهة المصريين**. فأنا الرب. **ويكون لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها، فأرى الدم وأعبر عنكم**. فلا تكون عليكم ضربة الهلاك حين أضرب أرض مصر. **ويكون لكم هذا اليوم تذكاراً فتعيّدونه عيداً للرب، في أجيالكم تعيّدونه فريضة أبدية»** (خروج ١٢: ٦ و٧ و١٢ ـ ١٤).

وفي تعليمات يهوه إلى موسى بشأن تقديس المذبح، بعد تطهير هرون

وبنيه بالماء ومسحهم بالدهن المقدس، يقول يهوه، في الحكاية، لموسى: «فتذبح الثور أمام الرب عند باب خيمة الاجتماع. وتأخذ من دم الثور وتجعله على قرون المذبح بإصبعك. وسائر الدم تصبه إلى أسفل المذبح» (خروج ٢٩: ١١ و١٢).

ثم يعود يهوه، في سفر اللاويين، فيكلم موسى قائلاً: «يقدِّم الثور أمام الرب ويضع الكاهن يده على رأس الثور ويذبح الثور أمام الرب. ويأخذ الكاهن الممسوح (أي المقدَّس بدهن المَسحَة) **من دم الثور ويدخل به خيمة الاجتماع. ويغمس الكاهن إصبعه في الدم وينضح من الدم سبع مرات أمام الرب لدى حجاب القدس**(*)**. ويجعل الكاهن من الدم على قرون مذبح البخور العطر الذي في خيمة الاجتماع أمام الرب، وسائر دم الثور يصبه إلى أسفل مذبح المحرقة الذي لدى باب خيمة الاجتماع**» (لاويين ٤: ٤ ـ ٧).

وكان المصريون يقدّمون الضحايا الحيوانية. ولكن ليس كـ «طعام» للإله. وليس بتلطيخ هيكله بالدم، وليس بحرقها لتحدث «رائحة سرور» له كما في عبادة يهوه، فالحيوان كان يذبح بوصفه ست إله الشر، عدو أوزيريس، وكان ذبحه يجري خارج المعبد. «وكانت تلك التقدمات، كتقدمات الخبز والجعة، تقدّم بوصفها «تقدمات الملك». لأن الفرعون كان من واجبه، تبعاً لتقاليد ضاربة في القدم، أن يقدم التضحيات إلى الإله»(١٢) وكانت التقدمة الحيوانية عادة من الثيران أو الوعول. «وكان الحيوان يقاد إلى مكان الذبح **خارج المعبد**، حيث يقوم بذبحه جزاران متخصصان، ويقطّعان أوصاله طبقاً للطريقة المتواضع عليها منذ القدم في ذلك الشأن، ويستخدمان في ذلك **سكاكين من الصوان**(**) وعندما يتمان عملهما، يخرج كاهن المعبد، بوصفه ممثلاً للكاهن الأعلى، فرعون، فيتفحص جسد الضحية بدقة ويتشمم دمها

(*) انظر في شأن سحرية العدد ٧ الفصل الخاص **بسحر الأعداد**.

(**) وقد أخذت اليهودية استخدام الصوان بدلاً من المعادن في الختان والذبح الشعائري من الديانة المصرية.

ليتأكد من نقائها، ومتى أعلن أنها صالحة للتقدمة، كانت الأجزاء التي تؤخذ منها توضع على مائدة التقدمة، ليأكلها في نهاية الشعائر الكهنة، وفي حالة الصلوات الجنائزية، يشاركهم في أكلها المعزّون»(١٢).

وكانت الفكرة الأساسية في تلك التقدمات الحيوانية أن الآلهة وأرواح الموتى تتقبل «جوهر» الضحية، أي خلاصتها غير الجسدية،أما لحمها فيأكله البشر. وفيما يخص الإله ذاته. كان الحيوان الذي يضحى به، كما قلنا، يرمز إلى عدو ذلك الإله، وهو في عبادة أوزيريس، إله العالم الآخر، غريمه ست، ولذلك كانت التقدمات تشمل الوعول لأنها حيوانات صحراوية وست إله صحراوي. **وفي كل ذلك، لم يكن الدم يعرف طريقه إلى داخل الهيكل أو يأخذ دوراً في الشعائر.**

ومن الواضح أن موسى، عندما استعار لعبادة يهوه شعائر التضحية من الديانة المصرية، لم يستطع أن يفعل ذلك ويحافظ على النقاء والتعفف اللذين اتصفت بهما الشعائر المصرية، لأن ذلك كان حرياً بأن يجعل شعائر التضحية غير مقبولة لدى «الشعب» أو مؤثرة فيه: ولذلك كان ذلك الإغراق في الدم وتقديم التقدمات إلى الإله **بوصفها «طعامه غذاءه»**(*)!.

ولنتأمل قليلاً في هذه التعليمات التي أعطاها يهوه لموسى: «وترش الدم على المذبح من كل ناحية. وتأخذ من الدم الذي على المذبح ومن دهن المسحة. وتنضح على هرون وثيابه وعلى بنيه وثياب بنيه معه. **فيتقدّس هو وثيابه وبنوه وثياب بنيه معه (بكل ذلك الدم)**. ثم تأخذ من الكبش الشحم والإلية والشحم الذي يغشّي الجوف وزيادة الكبد والكليتين والشحم الذي عليهما والساق اليمنى. فإنه كبش ملء.

(*) وذلك ما يقوله حرفياً وبوضوح موسى عندما يؤكد أن يهوه نبّه عليه قائلاً: «أوص بني إسرائيل وقل لهم قرباني طعامي مع وقائدي رائحة سروري تحرصون على أن تقرّبوه إلي في وقته»! (عدد ٢٨. ٢).

(فإنه كبش سمين شهي!) ورغيفاً واحداً من الخبز وقرصاً واحداً من الخبز الملتوت بزيت ورقاقة واحدة من سلّة الفطير التي أمام الرب. ثم تأخذها من أيديهم وتوقدها على المذبح فوق المحرقة رائحة سرور للرب، وقود (تقدمة طعام) هو للرب»! (خروج ٢٩: ٣٠ ـ ٢٥).

والتعليمات التي تحرّم ممارسة طقوس العبادة إلا برش الدم على المذبح وتلطيخ كل شيء به حتى الكهنة، أكثر من أن تحصى في «العهد القديم». وهي متناغمة تماماً مع الأوصاف التي وصف بها هذا الكتاب الديني خصال «شعب» يهوه بقدر كبير من الفخر والاعتزاز بأنه «لا ينام إلا على فريسة وشارباً دماً»، فهو كتابُ دينٍ فريدٍ في نوعه بما حفل به من مذابح تشكّل جزءاً رئيسياً هاماً من «التّاريخ المقدس» ليهوه وشعبه، وهو تاريخ استهله مؤلفو الكتاب بحمام الدم الذي أغرقوا فيه مصر تدليلاً على «أن الرب يميز بين المصريين وإسرائيل» (خروج ١١: ٧)، **وظل الدم فيه رباطاً سحرياً مقدساً بين الإله المحارب وشعبه في كل أجياله، انبجست منه بحار الدم التي أغرقوا فيها كل أرض وطأتها بطون أقدام شعبهم.**

(٤/جـ/٣) البخور

يقول يوسف بن ماتياس (يوسفوس) أن التوابل والعطور التي جُمِعت من كل أرجاء العالم، من البحر، ومن الأرض المأهولة والأرض غير المأهولة، لصنع البخور الذي يحرق في هيكل يهوه كان الغرض من جمعها ومزجها وحرقها بخوراً التعبير عن الحقيقة الماثلة في أن «كل الأشياء من يهوه، وكل الأشياء ليهوه». ويقول الأتباع الأمميون المتلفعون بعباءة التقى والورع أن حرق البخور تمجيدٌ ليهوه، الملك الأعظم، الجالس على عرشه في خيمته أو في معبده، وأنه لما كان يهوه «إلهاً روحانياً»، فإن حرق البخور في معبده رمز عبراني عميق يفصح عن مدى روحانية العبادة اليهيوية!.

ويلاحظ من التعليمات التي يقول مؤلفو «العهد القديم» أن يهوه

ظل يعطيها لموسى، أن يهوه كان مهتماً اهتماماً بالغاً بالبخور وأنه شدّد على موسى تشديداً خاصاً بوجوب حرق البخور في هيكله بشكل متواصل:

«وقال الرب لموسى خذ لك أعطاراً: ميعة وأظفاراً وقنّة عَطِرة ولباناً نقياً تكون أجزاءً متساوية، فتصنعها بخوراً عطراً صنعة العطار مملحاً نقياً مقدساً، وتسحق منه ناعماً وتجعل منه قدام الشهادة في خيمة الاجتماع حيث اجتمع بك، قدس أقداس يكون عندكم، والبخور الذي تصنعه بهذه المقادير لا تصنعوا منه لأنفسكم (للاستخدام اليومي العادي)، يكون عندك مقدساً للرب، كل من صنع منه ليشمه يُقطَع من شعبه» (خروج ٣: ٣٤ ـ ٣٨).

فاستخدام ذلك البخور بتلك المقادير المقدسة محرّم إلا في الشعائر بأيدي الكهنة، وعقاب من يستخدمه في غير ذلك: الموت.

«فيوقد هرون بخوراً عطراً كل صباح، حين يصلح السرج (يضيء مصابيح الهيكل) يوقده، وحين يصعد هرون السرج في العشية يوقده، **بخوراً دائماً أمام الرب في أجيالكم**». (خروج ٣: ٧ و٨). فهو بخور يحرق بشكل مستمر في الهيكل بوصفه من الشعائر الجوهرية للعبادة.

ويقول ميمونيدس في تفسير ذلك أن حرق البخور بغير انقطاع كان أمراً لا مهرب منه بسبب العدد الهائل من الحيوانات التي كانت تذبح يومياً وتقطّع ويُرش دمها وتحرق وتؤكل داخل الهيكل، مما كان حرياً، لولا استخدام البخور بذلك الشكل المتواصل، بأن يجعل رائحة الهيكل وثياب الكهنة وأجسادهم غير سارة اطلاقاً! فاستخدام البخور، الذي تفاخر الحاخامات به قائلين أن «عبقه يصل إلى إريحا»، هو ما جعل من الممكن الاحتفاظ بهيبة الهيكل وتجنّب صعود رائحة غير مستحبّة منه بسبب كل تلك الذبائح، والواقع أن هذا الكلام من سفر اللاويين يعزز رؤية ميمونيدس للسبب في ذلك الاهتمام الفائق بحرق البخور بشكل متواصل في هيكل يهوه:

«ويقدم هرون ثور الخطية الذي له ويكفِّر عن نفسه وعن بيته

ويذبح ثور الخطية الذي له، ويأخذ ملء المجمرة جمر نار عن المذبح من أمام الرب وملء راحتيه بخوراً عطراً دقيقاً ويدخل بهما إلى داخل الحجاب، ويجعل البخور على النار أمام الرب **فتغشى سحابة البخور الغطاء الذي على الشهادة (التابوت) فلا يموت**. ثم يأخذ من دم الثور وينضح بإصبعه على وجه الغطاء **إلى الشرق**، وقدام الغطاء ينضح **سبع مرات** من الدم بإصبعه» (لاويين ١٦: ١١ ـ ١٤).

وكما يعزز هذا النص رؤية ميمونيدس لفوائد البخور بإزاء كل ذلك الدم واللحوم الحيوانية داخل الهيكل، يكشف عن الأصل الذي استمدّ منه موسى فكرة استخدام البخور كجزء جوهري من طقوس العبادة.

فالنص يشير إلى المجمرة، ويشير إلى «الشرق»، والمباخر والمجامر مصورة بما فيه الكفاية، بالنحت البارز، على جدران المعابد المصرية، فلا حاجة للتدليل على أصلها المصري، أما الذي يجب التوقف عنده، فقوله «**إلى الشرق**». فعند المصريين، كانت «إلى الشرق» هذه مرادفاً للأرض المقدسة، وهي الأرض التي أسمتها نصوص المصريين الدينية بذلك الاسم لأن الإله الشمس رع يشرق منها على العالم كل صباح. «وفي الاستخدام العام للتسمية، يحتمل أنها كانت تطلق على الأرض الصحراوية الجبلية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر، وشبه جزيرة سيناء، والتي كانت تشمل أيضاً بغير شك الجزئين الشمالي والأوسط من شبه الجزيرة العربية. وقد شملت التسمية أيضاً بلاد بونت، أي المنطقة شبه الاستوائية الواقعة على سواحل البحر الأحمر جنوباً، بما فيها الساحل الصومالي ولا شك هناك في أن المصريين من أقدم الأزمنة كانوا على اتصال دائم بتلك الأرض المقدسة، أرض المشرق، وأن طريقهم عبر تلك الأرض كان يفضي بهم إلى البحر الأحمر، ومناجم سيناء، وبلاد البخور»[١٤].

فموسى، وهو يستعير ليهوه من الديانة المصرية مسألة البخور، أفلتت منه إلى كهنته، الذين لم يتنبّهوا إلى تلك الزلّة الكاشفة، الإشارة

«إلى الشرق» لأنه ـ فيما يخص يهوه ـ ما العلاقة بأية أرض «إلى الشرق»؟ الأرض الوحيدة التي ظلت العلاقة قائمة معها، كانت إلى الغرب، مصر. **وظلت المنارة المقدسة في الهيكل توضع بحيث تكون باتجاه أون بهليوبوليس.**

وقد كان استخدام البخور في الشعائر المصرية، أصلاً، بغرض التطهر، استكمالاً للاغتسال بالماء والمسح بالزيت المقدس، باعتبار أن البخور، كما تقول النصوص المصرية، «ينظِّف ويحسِّن». **ثم تطوّر الاعتقاد، فيما يخصه، إلى الإيمان بأن له خواصاً سحرية تقي أرواح الكهنة والمصلين وأماكن العبادة من اقتحام الأرواح الشريرة.** وبتطور الشعائر وتعقدها في المعابد المصرية، أسبغت على البخور فوق خواصه السحرية، هوية فوق طبيعية، فوصف بأنه «عبق الإلّه الذي يفوح في الأماكن المقدسة»، ثم اعتُبِر وسيلة اتصال بالإلّه في الصلوات العادية والجنائزية باعتباره قادراً على الصعود إلى السماء محمَّلاً بـ «كلمات القدرة» التي يرتّلها الكهنة ليوصّلها إلى مسامع الإلّه فيستجيب لها. وشتّان ما بين ذلك التصوّر لاستخدام البخور، وبين استخدامه كما يستخدم الآيروسول المعطر الآن لتغطية الروائح المنزلية غير المستحبة.

والذي لا جدال عليه أن كهنة يهوه لم يسمعوا بذلك البخور إلا من موسى الذي كان متبحِّراً في استخداماته الدينية والسحرية بغير شك بحكم كونه كاهناً من كهنة المعابد المصرية التي استخدم فيها البخور من أقدم الأزمنة، وبلغ من اهتمام المصريين به أن نظِّمت سفرات مكلِّفة للمسؤولين المصريين ممن كانوا يدعون بـ «محتسبي بيوت كنوز الإله» لاستحضار كميات كبيرة من مختلف مواد العطارة واللبان وغيره مما كان يستخدم في مزج البخور. ومما يدل على أن موسى كان المصدر الذي تعلّم منه الكهنة صنعة البخور، «صنعة العطار» تلك كما وصفها سفر الخروج، ما يرويه يوسف بن ماتياس من أن موسى عندما أدخل استخدام البخور في عبادة يهوه، كان يصنعه بنفسه: ٣٨٦

رطلاً للسنة، ليحرَق منه رطل كل يوم بالإضافة إلى ثلاثة أرطال في يوم الكفارة؛ فاللاويون الذين جمعهم موسى حوله لينشيء منهم طبقة كهنوتية، لم يكن لهم علم بكيفية إعداد ذلك البخور، كما يتضح من حكاية ابن ماتياس، ولم يطمئن موسى إلى قدرتهم على إعداده كما يجب، أو لم يرغب في إيقافهم على سر صنعته مفضلاً الاحتفاظ بها لنفسه كسر ديني وسر سحري في آن معاً.

فمن النصوص المصرية نتبين أن البخور كان يستخدم في ممارسات «السحر الأبيض»، أي في شفاء الأمراض وما إلى ذلك. وفي «العهد القديم» حكاية استخدم فيها موسى البخور استخداماً مفيداً لسمعته ككاهن وشامان (ساحر القبيلة) في لحظة حرجة من سيرته مع «الشعب». ففي أعقاب تمرد قورح الخطير، قرر يهوه أن «يضرب الشعب بالوباء»، فيما ترويه حكاية سفر العدد، وقال لموسى وهرون «اطلعا من وسط هذه الجماعة (بني إسرائيل) فإني أفنيهم بلحظة. فخرا على وجهيهما» لكن موسى ـ بطبيعة الحال ـ لم يطاوعه قلبه على ترك يهوه يفني الجماعة، فقرر أن يقطع الطريق عليه بسحره وقال لهرون «خذ المجمرة واجعل فيها ناراً من على المذبح وضع بخوراً واذهب مسرعاً إلى الجماعة وكفّر عنهم لأن السخط قد خرج من قِبَل الرب. قد ابتدأ الوباء، فأخذ هرون كما قال موسى وركض إلى وسط الجماعة وإذا الوباء قد ابتدأ في الشعب، فوضع البخور وكفّر عن الشعب، ووقف بين الموتى والأحياء فامتنع الوباء. فكان الذين ماتوا بالوباء أربعة عشر ألفاً وسبعمائة عدا الذين ماتوا بسبب قورح. ثم رجع هرون إلى موسى إلى باب خيمة الاجتماع والوباء قد امتنع» (عدد ١٦: ٤٤ ـ ٥٠).

وبطبيعة الحال، لا يمكن إيقاف وباء بقليل من البخور، لكن البخور هنا أُكسِب قوة سحرية، لأن هرون عندما وقف به بين من كانوا قد ماتوا ومن كانوا أحياء، توقف الوباء وانصرف. وبذا يكون موسى قد استخدم سحره في كفّ الإله عن إفناء «الشعب»، ومارس هنا أيضاً بعض وظائفه الكهنوتية القديمة في المعابد المصرية حيث كان الكهنة

يتشفعون للمصريين لدى الإله ليرفع عنهم أذى.

غير أن الفرق هنا ماثل في أن موسى، أيام كان كاهناً مصرياً، لم يكن ليقدر على التصرف بمثل هذا القـدر من الجرأة والعجرفة التي تدّعي الحكاية أنه تصرف به حيال يهوه في واقعة الوباء فقطع عليه الطريق سحرياً بشكل نضح بالتحدّي. فالتقاليد الدينية المصرية النابعة من موقف الاتضاع والشعور بصغر الشأن في مواجهة الألوهة لم تكن لتسمح بمثل ذلك السلوك الكهنوتي الغريب. والمصريون أنفسهم كانوا أحرياء بأن يجدوا في ذلك ضرباً غريباً من تخطّي الحد في التعامل مع الألوهة. فموسى لم يأمر هرون بأن يدخل الهيكل ليصلي ليهوه تشفعاً للشعب وطلباً للصفح عنه وكفّ الوباء، بل ترك يهوه يرغي ويزبد و «يخرج السخط من عنده»، وأمر هرون بأن يذهب للوقوف في وجه ذلك السخط الخارج من عند يهوه والتصدي لقدرته الوبائية بقدرة البخور السحري الذي «صنعه موسى صنعة العطار». وبالفعل، تبعاً لما تحكيه الحكاية، توقف الوباء عند النقطة التيوقف فيها هرون مسلحاً بالبخور السحري «بين الأحياء والأموات» أي بين من كانوا قد سقطوا ضحية للوباء قبل وصول هرون مسلحاً بذلك البخور، وبين من كانوا أحياء لم يدركهم السخط بعد.

ولقد كان مثل هذا التصوير متعدّي الحدّ لانتصار الكاهن، موسى، للشعب، إلى حد التصدّي لقدرة الإله، بقدرته السحرية، دفاعاً عن «الشعب»، طبيعياًومتماشياًمع منطق الحكي في سلسلة حكايات موسى، من حيث أن الإله استُخدم في السلسلة كشخصية درامية للتخويف ظل موسى، الكاهن الساحر، يتصدى لها فيكبح جماح نزواتها، ويكف غضبها، ويشكم قدرتها، ويمنع أذاها عن«الشعب». وذلك تصوير غريب لعلاقة الكاهن بالألوهة وبالشعب، لكنه متسق تماماً ومنطق أسطورية دينية الغرض الرئيسي منها انشاء دولة أرضية لا بلوغ «ملكوت سماوي»، ومتناقض ـ بذلك ـ تناقضاً جذرياً مع الديانة التي اغترف موسى منها في تركيب تلك الأسطورية الدينية أرضية التوجّه،

أي الديانة المصرية التي انبنت أساساً على مبدأ الاستقرار في الكون في ظل عدل الإله، وفي الدولة، في ظل عدل الملك الذي اعتبره المصريون ظلاً لعدل الإله على الأرض.

(٤/د) الرموز الدينية: من الديانة المصرية

مثلما استمد موسى للديانة التي أنشأها حول يهوه فكرة الوحدانية وصفات الإله الواحد خالق الكون من التراث التوحيدي المصري، واستنسخ لها ميكانزم الخلق، والشعائر والممارسات، مع التركيز على أوجهها السحرية، استعار موسى لتلك الديانة الجديدة أيضاً أهم رموزها الدينية.

(٤/د/١) «عصا الله» وسيفه

كانت العصا المقدسة، أو «عصا الإله»، من الرموز الهامة في الشعائر والمواكب الدينية المصرية من أقدم عصور التاريخ، على النحو الذي تنطق به كثرة كثيرة من النقوش والرسوم على جدران المعابد والمقابر والنصوص الواردة بالبرديات، وكلها سجلات ضاربة في القدم ضمّنها المصريون تاريخ تلك العصا الإلهية والدور الذي لعبته رمزيتها في ديانتهم.

فـ «عصا الله» لم تكن لواء ملكياً للمعبود فحسب، بل واعتبرت امتداداً عضوياً له، أشبه بذراع تمثلت فيها قوته وقدرته على الفعل، ولذلك كانت تحفظ في قدس الأقداس داخل الهيكل، وهو ما حاول مؤلفو «العهد القديم» محاكاته بحفظ عصا هرون داخل تابوت العهد. فموسى أخذ فكرة العصا المقدسة من الديانة المصرية، كما أخذ الكثير غيرها، لعبادة يهوه، فاستخدمت استخداماً واسعاً في تأليف الديانة (كما هي واردة بـ «العهد القديم») بعضه سياسي/عسكري، وبعضه سحري. وحتى الاستخدامات العسكرية لم تخل من مضمون سحري.

(أ) الاستخدامات السياسية العسكرية

وذلك ما نجده واضحاً في معركة عماليق التي استُنسِخ في الحكي

عنها دور «عصا الإلّه» حرفياً من الديانة المصرية: «وأتى عماليق وحارب اسرائيل في رفيديم. فقال موسى ليشوع.. سأقف أنا على رأس التلّة وعصا الله في يدي. ففعل يشوع كما قال له موسى ليحارب عماليق. وأما موسى وهرون وحور فصعدوا على رأس التلّة. وكان إذا رفع موسى يده بعصا الله أن إسرائيل يغلب وإذا خفض يده أن عماليق يغلب. فلما صارت يدا موسى ثقيلتين أخذ هرون وحور حجراً ووضعاه تحته فجلس عليه، ودعم هرون وحور يديه الواحد من هنا والآخر من هناك. فكانت يداه ثابتتين إلى غروب الشمس. فهزم اسرائيل عماليق وقومه بحد السيف. فقال الرب لموسى اكتب هذا تذكاراً في الكتاب» (خروج ١٧: ٨ ـ ١٤).

والحكاية كلها ترديد مدخول بعنصر كوميدي (في التفصيل الخاص بتخاذل ذراعي موسى من طول ما رفع العصا، واضطرار هرون وحور إلى رفع ذراعيه له، كل من جانب) لاستخدام «عصا آمون» في معارك الفراعنة. فالفرعون كان يحمل عصا آمون المقدسة معه في مركبته الحربية وهو يقود المصريين في حروبهم لتوفّر له الحماية وتضمن لجيشه النصر كلما رفعها عالياً في يده فواجه العدو بقدرات آمون وجبروته وقوته، وكلها متجسدة في عصاه.

واستطراداً من ذلك الاستنساخ، استعار المؤلفون ليهوه أيضاً دور الإلّه في نصرة الفرعون. ففي الترنيمة المصرية، يقول الإلّه لفرعون: «إني أنصرك على كل الأمم، وألقي الخوف منك في قلوب الشعوب، وأجعل كل ملوكها ونبلائها يأتون إليك كرجل واحد، بظهور محنية، محمّلين كدواب حمل. إني أضع مخافتك في القلوب وأجعل الشعوب تسجد عند قدميك.

«أنت ابني الأثير لديّ. ومحبتي لك تجعلك السيد المطاع لكل الأرض، وتجعل ملوكها وأشرافها يأتون إليك ليحملوا الأبناء على ظهورهم. فحياتهم في يدك، وهم يعيشون أو يموتون كما مشيئتك.

«إني أجعلك تغزو كل أرض وتخضع كل شعب وتمحق كل عدو

وتسحق كل من يعبر حدودك. وها أنا أضع سيفي في يدك ليهوي على رقاب الشعوب ويضرب أعناق الآسيويين. إني أجعل قوتك بلا حدود، وأخضع لك كل الشعوب ليروا كم هو عظيم مجد ابني الأثير لديّ، ويتقوا غضبه»(١٥).

وقد أخذت تلك الرؤية المصرية للعلاقة الوثيقة التي آمن المصريون بقيامها بين الإله وبين من يحكم مصر، فاستُخدِمت استخداماً واسعاً في «العهد القديم» أُعطي فيه دور الابن الأثير لدى يهوه، أو «ابنه البكر»،للشعب، وحُوّلت العلاقة بين الإله ومصر ممثّلة في فرعونها إلى علاقة بين يهوه و «شعبه المختار»، وحُوِّلت محاباة الإله لفرعون إلى محاباة للشعب، وفي سياق تلك المحاباة كُفِل للشعب الانتصار على كل أعدائه، وبُثّ الرعب منه في قلوب كل الشعوب: «في هذا اليوم ابتدىء اجعل خشيتك وخوفك أمام وجوه الشعوب تحت كل السماء الذين يسمعون خبرك يرتعدون أمامك» (تثنية ٢: ٢٥). أو ـ كما قالت راحاب الزانية: «إن رعبكم قد وقع علينا وجميع سكان الأرض ذابوا من أجلكم» (يشوع ٢: ٩).

ونحن واجدون ذلك التحويل ومترتّباته متناثرة مكثّفة على صفحات «العهد القديم»: فإسرائيل، الابن البكر الأثير لدى يهوه، كما يصوره «العهد القديم» («لما كان إسرائيل غلاماً أحببته ومن مصر دعوت ابني» [هوشع ١١: ١]، كما قال آمون لفرعون: «أنت ابني الأثير لدي ومحبتي لك»)، في خصومة لا تنقطع، حزازة دموية لا تهمد، مع كل الشعوب، ويهوه ـ رغم عصيان ابنه البكر وزيغه ـ يقوم لذلك الابن العاصي بما قالت الترانيم المصرية المنهوبة أن الإله ظل يقوم به لمصر التي انبنت حياتهاعلى عبادته والانصياع لأمره، فيمحق لحساب شعبه كل الشعوب: «آه ضجيج شعوب كثيرة تضج كضجيج البحر وهدير قبائل تهدر كهدير مياه غزيرة لكنه (يهوه) ينتهرها فتهرب بعيداً (من وجه الشعب) وتُطرَد كعصافة الجبال أمام الريح وكالجلّ أمام الزوبعة. في وقت المساء إذن رعب وقبل الصبح ليسوا هم، هذا نصيب

ناهبينا ومصير سالبينا» (إشعياء ١٧: ١٢ ـ ١٤). فمصير أعداء الشعب سيء بحق، ويهوه سيفعل بهم ما تقول الترانيم المصرية التي أخذت منها تلك «الوقائع» الإلّهية أن الإلّه فعله بكل عدو لفرعون وكل متسلل عبر حدوده. واطمئناناً إلى أن يهوه لن يفعل لشعبه أقل مما فعله آمون للمصريين، يوجه المتنبىء إشعيا هذا لإنذار الدموي إلى كل شعوب الأرض: «اقتربوا أيها الأمم لتسمعوا وأيها الشعوب اصغوا لتسمع الأرض وملؤها، المسكونة وكل نتائجها، لأن للرب سخطاً على كل الأمم وحموا على كل جيشهم، قد حرَّمهم دفعهم إلى الذبح» (إشعياء ٣٤: ١ و٢).

وبطبيعة الحال، لا يقول إشعياء أنه يشوّه بذلك ما نهب من الديانة المصرية، بل يدعو سامعيه قائلاً: «فتّشوا في سفر الرب واقرأوا» (إشعياء ٣٤: ١٦) ويؤكد أنه طبقاً لـ «سفر الرب» ذاك الذي لا يحدده، لن يجد أشراف تلك الأمم عدوة الشعب من يدعونه إلى الملك وأن كل رؤسائها سيصبحون عدَماً (إشعياء ٣٤: ١٢) ولا يقول طبعاً أن آمون رع قال هذا الكلام حرفياً لفرعون قبله بزمان طويل: «واجعل ملوكها ونبلاءها (أشرافها) يأتون إليك كرجل واحد بظهور محنية محمّلين كدواب حمل.. وأضع حياتهم في يدك فيعيشون أو يموتون حسب مشيئتك»!.

ثم يتساءل إشعياء: «من دفع أمامه أمماً وعلى ملوك سلطه (سلط شعبه) فجعلهم كالتراب بسيفه وكالقش المنذري بقوسه، فطردهم ومرّ سالماً في طريق لم يسلكه برجليه. من فعل وصنع داعياً الأجيال من البدء؟» ويجيب بلسان يهوه: «أنا الرب الأول ومع الآخرين أنا هو» (إشعياء ٤١: ٢ ـ ٤)، ولا يذكر طبعاً أنه يجري على لسان يهوه هنا كلمات آمون التي قالها لفرعون: «إني أجعلك تغزو وتُخضِع كل من أردت وتمحق كل أعدائك»، ولا يجد داعياً لأن يذكر أن هذا الكلام الذي أجراه على لسان يهوه بوصفه موجهاً إلى «الشعب»، قاله آمون لفرعون أيضاً: «وأما أنت يا إسرائيل فلا تخف لأني معك، لا تتلفت،

لأني إلهك. قد أيدتك وأعنتك وعضدتك بيمين بري. إنه سيخزى ويخجل جميع المغتاظين عليك، يصبح كلاشـيء مخاصموك ويبيدون، تفتش على منازعيك ولا تجدهم، يصبح محاربوك كلاشـيء وكالعدم، لأني أنا الرب إلهك المسك بيمينك القائل لك لا تخف إني أعينك» (إشعياء ٤١: ٨ ـ ١٣).

ولا يكتفي المتنبيء المشتعل بنار الحزازة تجاه كل الأمم بذلك القدر من الاستعارة من آمون ليهوه، فيستطرد قائلاً: «هكذا قال السيد الرب: ها أني أرفع إلى الأمم يدي وإلى الشعوب أقيم رايتي، فيأتون بأولادك في الأحضان وبناتك على الأكتاف يحملن ويكون الملوك حاضنيك وسيداتهم مرضعاتك، بالوجوه إلى الأرض يسجدون لك ويلحسون غبار رجليك (يا صهيون) فتعلمين أني أنا الرب الذي لا يخزى منتظروه» (إشعياء ٤٩: ٢٢ و٢٣). وهو عين ما قاله آمون: «إني انصرك على كل الأمم وألقي الخوف منك في قلوب الشعوب.. وأجعلها تسجد عند قدميك.. ومحبتي لك تجعلك السيد المطاع على كل الأرض وتجعل ملوكها وأشرافها يأتون إليك ليحملوا الأبناء على ظهورهم»!.

في آخر الترنيمة المصرية، يقول آمون لفرعون: ها أنا أضع سيفي في يدك ليهوي على أعناق الشعوب ويضرب أعناق الآسيويين»، وفي العهد القديم، يصبح ذلك السيف الذي تقول الترنيمة أن آمون وضعه في يد فرعون، السيف ذا الحدين الذي وضعه يهوه في يد شعبه «ليصنع نقمة في الأمم وتأديبات في الشعوب»! فمن تكون تلك الشعوب؟ يجيب «العهد القديم» على السؤال بصراحة: «خذ كأس خمر هذا السخط من يدي واسق جميع الشعوب الذين أنا أرسلك إليهم، ليشربوا ويترنحوا من هول السيف الذي أنا مرسله بينهم» (إرميا ٢٥: ١٥ و١٦) ولئلا نتصور أن كأس خمر السخط اليهيوي ستسقى لشعوب دون شعوب، يخبرنا إرميا أنها شعوب «كل ممالك الأرض التي على ظهر الأرض» ويؤكد لنا أن يهوه قال له: «وتقول لهم هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل: اشـربوا واسكـروا وتقيأوا

واسقطوا ولا تقوموا من أجل السيف الذي أنا أرسله بينكم، ويكون إذا أبوا أن يأخذوا الكأس من يدك ليشربوا أنك تقول لهم هكذا قال رب الجنود: تشربون شرباً.. لا تتبراون لأني أنا ادعو السيف على كل سكان الأرض يقول رب الجنود.. وتكون قتلى الرب في ذلك اليوم من أقصى الأرض إلى أقصى الأرض. لا يُندبون ولا يضمون ولا يدفنون بل يكونون دمنة (روثا) على وجه الأرض» (إرميا ٢٥: ٢٥ ـ ٢٩).

ولئلا تختلط الأمور، أو تُخلَط كما هي العادة، فنتصور أن هذا إلّه غاضب من ضلال البشر ومعاصيهم، وأنه يرسل كأس خمر السخط ويسلّط السيف عليهم لأنهم استثاروه بخطاياهم وقلة تقـواهم، نستوضح «العهد القديم» السر في ذلك «السخط الذي للرب على كل أمم الأرض، من أقصاها إلى أقصاها»، ولماذا يرسل السيف بين كل تلك الشعوب «فيحرِّمها ويدفعها للذبح فتطرح جيف قتلاها ويصعد نتنها إلى عنان السماء وتسيل الجبال بدمائها» (إشعياء ٣٤: ١ ـ ٣)، فيأتينا الجواب واضحاً محدداً: «لأن للرب يوم انتقام من أجل دعوى صهيون» (على كل الأمم). ولا يكتفي الرب في اقتضاء حقه وحق صهيون من كل تلك الأمم بتحريمها وذبحها لتسيل الجبال بدمائها وتصعد نتانتها إلى عنان السماء، فيخرب أوطانها «وتتحول أنهارها زفتاً وترابها كبريتاً وتشتعل أرضها فلا تنطفىء ليل نهار» (إشعياء ٣٤: ٨ ـ ١٠). فهي تقدمة كونية إلى إلّه إسرائيل لا تقدم له فيها الثيران والكباش ليتنسم رائحة الرضى، بل تُقدّم كل شعوب الأرض تقدمات بشرية تُحرَق، ولا يخضب مذبحه بدمّ خراف أو ثيران، بل يسبح في بحر الدم الذي ستنزفه كل تلك الشعوب التي ليهوه خصومة معها وانتقام من أجل دعوى صهيون.

(ب) الاستخدامات السحرية

استُخدمت العصا المقدسة، كما قلنا، استخدامات سياسية/عسكرية، واستُخدِمت أيضاً، بتوسّع، استخدامات سحرية.

وقد بدأ ذلك الاستخدام السحري للعصا، في «العهد القديم»، مبكراً، فسلسلة حكايات موسى كلها بدأت، في الواقع، بداية سحرية قوية، وظل ذلك الطابع السحري ملازماً لها منذ قال له يهوه: «وتأخذ في يدك هذه العصا التي تصنع بها الآيات (الخوارق)»، بعد أن علمه كيف يحولها إلى حيّة (خروج ٤: ٣ و١٧).

والذي يبدو، مما ترويه تلك الحكايات، أن موسى لم يكن ساحراً، لكن ذلك الافتقار ـ غير المتصوّر في حالته ـ إلى القوى السحرية، تداركه يهوه منذ البداية بتعليم السحر لذلك الرجل موسى الذي وصف نفسه في الحكي بأنه «أغلف الشفتين ثقيل اللسان». وبطبيعة الحال، لم يكن موسى أغلف الشفتين أو ثقيل اللسان، بل كان لا يتكلم لغة الشراذم الآرامية التي أخرجها، إذ كانت لغته مصرية لأنه كان مصرياً، وكان ذلك هو العذر الذي يبدو أنه اتُّخذ لجعل هرون اللاوي، الذي اختُلِق نسب لاوي مبارك لموسى عن طريق القول بأخوّته له، لساناً آرامياً لموسى «ثقيل اللسان». وفي بداية سلسلة حكايات موسى، يلاحظ ضغط من ألّفوا الحكايات وحرروها على ما تصوروا أنه حلّ روائي ناجح لمشكلة نسب موسى هذه. فعندما يأخذ يهوه في شرح ألاعيبه السحرية التي سيتعين على موسى أن يقوم بها ليقنع الفرعون بإطلاق الشعب، يقول موسى «اسمع أيها الرب، أنا لست صاحب كلام (لست ذرب اللسان).. بل أنا ثقيل الفم واللسان»! وتقول الحكاية أن يهوه استاء من هذا الكلام. فقال لموسى: «ومن تظنه صنع للإنسان فماً أو من يجعله أخرس أو أصم أو يجعله مبصراً أو أعمى؟ أليس من يفعل ذلك هو أنا، الرب؟ فالآن اذهب (ولا تمعن في اللجاجة) وأنا أكون مع فمك وأعلمك ما تتكلم به». لكن هذا الكلام لم يقنع موسى، فيما يبدو من الحكي، لأنه قال بحرونة: «اسمع أيها الرب، أرسل من تريد أن ترسل (أما أنا فاعفني من هذه المسألة)» وتقول الحكاية أن يهوه اغتاظ «فحمي غضبه على موسى وقال **أليس هرون اللاوي أخاك؟ أنا أعلم أنه هو يتكلم، فتكلمه وتضع الكلمات في فمه، وأنا أكون مع**

فمك ومع فمه وأعلمكما ماذا تصنعان، وهو يكلم الشعب عنك» (خروج ٤: ١٠ ـ ١٦).

وغير خافٍ طبعاً أن الحكاية كُتِبَت وحُرِّرت بقدر من السذاجة الكاشفة، فيهوه يقول لموسى «أليس هرون **اللاوي** أخاك؟» ومعنى القول أن هروناً يتكلم لغة القوم، وهو ما تأكد بعد ذلك من قوله «**وهو يكلم الشعب عنك**»! أي وهو ينوب عنك في التكلم مع «الشعب» ولم يقل له «ويكلم فرعون عنك». فموسى، بحكم تربيه في بلاط فرعون، كان يجيد اللغة المصرية بغير وشك. لكن المسألة هنا، كما صوّرتها الحكاية، لم تكن مسألة لغة، بل مسألة عِيّ نُسِب إلى موسى في الحكي، وهو عِيّ تخلّت عنه الحكاية بعد مرة أو مرتين جعلت موسى يقول ليهوه فيهما أنه «أغلف الشفتين» على سبيل حبك الحبكة، ثم أصبح موسى ذرب اللسان فصيحاً بما فيه الكفاية، وفارقه عِيّه، إذ انقضت الحاجة القصصية، في تقدير من ألّفوا سلسلة الحكايات ومن حرّروها، إلى ذلك العِيّ المفيد.

ومن الواضح أن موسى، وقد كان مصاباً بتلك العاهة السياسية، أي عدم تكلّمه لغة من تصدّى لقيادتهم ليتّخذهم شعباً يقيم به مُلْكاً، ظل بحاجة، في سلسلة الحكايات التي أُلِّفت عنه، بجانب حيلة العِيّ التي لم يَطُل استخدامها، إلى سنّاد لشخصيته القصصية يُستخدَم كتعويض عن تلك العاهة. **ونظراً لما يبدو أن المؤلّفين الأول لسلسلة الحكايات كانوا قد خبروه مباشرة من تبحّر موسى في «حكمة المصريين»، أو وصل إليهم خبره عبر الحكايات التي تنوقلت عنه شفاهاً، لم يجدوا ذلك السنّاد إلا في السحر. وقد كان ذلك طبيعياً، من حيث أن كهنة المصريين كانوا يجمعون بين وظيفة الكاهن ووظيفة الساحر الممارس للسحر الأبيض، وهو ما قرّرته حكاية التوراة ذاتها في إشاراتها المتلاحقة إلى «سحرة» المصريين**. وهكذا، طالعنا موسى، في الجزء الأول الذي احتواه سفر الخروج من سلسلة حكاياته، بصورة الساحر القادر، والأقوى سحراً من سحرة

المصريين. وحقيقة أن سحره أرجع في تلك السلسلة من الحكايات إلى قدرات يهوه، وأُشرك معه في ممارسته «أخوه هرون»، إلا أن ذلك الحكي الذي كان مطلوباً لإعلاء شأن يهوه كإآله قوي، وتأصيل مكانة هرون، ككاهن ساحر، لم ينتقص من الصورة الشامانية التي رسمت لموسى في ذلك الجزء من سلسلة حكاياته.

والذي يعنينا هنا استظهار بعض ما يحفل به «العهد القديم» من براهين لا تحصى على مصرية موسى، والذي يعنينا من استظهار تلك البراهين كونه ظل القناة التي أوصلت إلى البدو الآراميين، اللاويين، «حكمة المصريين» وأسرارهم الدينية، واليد الماهرة التي صنعت للشعب إآلهاً من ذلك المعبود الصحراوي الذي عاد به من إقامته بمضارب المديانيين وأقامت حول ذلك الإآله نظاماً كهنوتياً على نسق نظام الكهنوت المصري، ووضعت للديانة التي فُبرِكت بهذه الطريقة، والطبقة الكهنوتية التي أُنشئِت لها، طقوساً وشعائر وأسطورية، بل واستمدت للإله صفاته غير البدائية التي أتاحت لكهنة ومتنبئي العصور اللاحقة تحويله إلى إله متسام ترانسندنتالي. والعهد الجديد يصف موسى بأنه «تهذّب بكل حكمة المصريين، فبات مقتدراً في الأقوال والأعمال» (أعمال الرسل ٧: ٢٢). ولقد ظلت «حكمة المصريين» هذه أسمى ما تطلع القوم إلى حيازته، يشهد بذلك أن من كتبوا وجمّعوا سفر الملوك لم يجدوا ما يمجدون به سليمان أفضل من القول بأن «حكمته فاقت حكمة مصر فبات أحكم من جميع الناس» (الملوك الأول ٤: ٣٠ و٣١).

ولا نظننا بحاجة إلى الإشارة إلى أنه لو لم يكن موسى مصرياً لما كان قد استطاع «التهذّب بكل حكمة المصريين»، حتى وإن كان قد تربّى في بلاط فرعون، كما تقول حكاية مولده، التي استُنسِخَت من حكاية سرجون الأول، لأن قواعد الكهنوت المصري المحتكم في المعابد التي كانت مستودعاً مغلقاً لكنوز تلك الحكمة كانت تحرّم تحريماً قاطعاً إفشاء الأسرار الدينية أو السماح باطلاع الأغراب والجهلاء

عليها، وبالذات «قاطني مستنقعات البردي» (أي البدو الساميين)، على أي سر من تلك الأسرار والمعارف أو تمكينهم من رؤية أيّ نص ديني أو استنساخه[١٦]. وبذا فإنه لو كان موسى من البدو الآراميين سكان المستنقعات، حتى وإن كانت «ابنة فرعون تبنته وربته في بلاط فرعون». لما كان قد وجد من يجازف بعنقه ليعلّمه تلك الأسرار التي كان الموت بأيدي الكهنة عقاب من يفشيها.

والواضح من حكي سفر الخروج أن موسى مارس السحر بنوعيه، الأبيض الخيّر، والأسود الضار. وكما قلنا، كان الكهنة المصريون يمارسون السحر، وإن اقتصرت ممارستهم له، فيما قالته النصوص المصرية، على السحر الأبيض، وبخاصة في مجال طرد الأرواح الشريرة، ومساعدة الأرواح الخيّرة، وشفاء الأمراض. وقد جعل موسى «أخاه هرون» يقوم بتلك الوظيفة على نطاق جماهيري عندما أمره بأن يسرع بالتصدي ليهوه بوعاء البخور ليوقف انتشار الوباء الذي أوشك يهوه أن يقضي به على الشعب في أعقاب عصيان قورح. ويضم سفر اللاويين الكثير من الشعائر الخاصة بالتطهر من الأمراض، خاصة الجلدية التي كانت متفشية بين الشعب، وكلها دون استثناء من وظائف الكهنة المصريين.

إلا أن ذروة ذلك الضرب من الشامانية في خدمة القبيلة كانت في حكاية الحيّات المُحرِقة والحيّة النحاس. ففي ارتحال الشعب «من جبل هور في طريق بحر سوف، ليدوروا بأرض أدوم، ضاقت نفس الشعب في الطريق، وتكلّم الشعب على الله وعلى موسى.. فأرسل الله على الشعب الحيّات المُحرِقة فلدغت الشعب فمات قوم كثيرون من إسرائيل.. فصلّى موسى لأجل «الشعب»، ولم يَقم الرب برفع الحيات بنفسه، كما كان قادراً بطبيعة الحال، بل أوعز إلى موسى بحيلة سحرية، وقال له: «اصنع لنفسك حيّة مُحرِقة وضعها على راية. فكل من لدغ ونظر إليها يحيا. فصنع موسى حيّة من نحاس ووضعها على الراية فكان متى لدغت الحية إنساناً ونظر إلى حيّة النحاس يحيا» (عدد ٢١: ٤ ـ ٩).

وقد أحدثت هذه الحيّة التي من نحاس أثرها المطلوب في نفوس «الشعب»، فيما يخصّ قدرات موسى السحرية، إلى حدّ أنها تحوّلت بمرور الزمن إلى موضوع عبادة إلى أن سحقها حزقيا ملك يهوذا، لأن قومه كانوا قد ظلوا إلى أيامه يتعبّدون لها (الملوك الثاني ١٨: ٤٠).

وتلك الحية النحاس التي خلبت ألباب القوم حتى عهد حزقيا (٧١٥ - ٦٨٧ ق. م.)، كانت أصلاً تميمة مصرية شائعة من العاج ألِف المصريون أن يضعوها حول أعناقهم وعليها رسم لحورس الطفل واقفاً على ظهر تمساح ويده تهصر الحيات هصراً، وتلك هي الصورة التي اختلسها اليونان بعد أن استنسخها موسى لحيّته النحاس بقرون، فصوروا بطلهم النصف إله هرقل وهو طفل يهتصر أفعواناً بيده. وفيما يخص المصريين، كان استخدام التمائم العاجية للحماية من الحيات وغيرها من الزواحف السامة شائعاً من أقدم العصور، وكان بعض تلك الزواحف - متى حكمنا بالأشكال المصورة حفراً على تلك التمائم - مخلوقات متخيّلة (كحيّات موسى المُحرِقة) ساد الاعتقاد لدى المصريين بأنها كانت تسكن الصحراء ويمكن أن تزحف إليهم منها فتهاجمهم، (والصحراء كانت لدى المصريين موطن الشر)!.

وكما كانت تعزى إلى الكهنة المصريين القدرة السحرية على شفاء الأمراض عُزيت إليهم أيضاً القدرة على التحكم في قوى الطبيعة وإحداث الظواهر الجوية والطبيعية الخارقة. على النحو الذي تنطق به برديات كتاب الموتى. والواقع أن العديد مما نقرؤه في ذلك الكتاب يوقفنا بوضوح بالغ على الأصول التي استمد منها «العهد القديم» الكثير مما نسبه إلى موسى من أقوال وأفعال:

١ - «أنا أقف أمام فُلْك الإله، أنا أُبحر في فُلْك الإله، وأسمع لما يقول، وأتلو أوامره وأعلن كلماته». (كتاب الموتى، بردية نو، الفصل ٣٨/ب).

وهذا هو ما تبدأ به كل فقرة تقريباً من فقرات التوراة: فموسى، بعد كل صعود إلى الجبل، في مبدأ الأمر، ثم بعد كل خلوة داخل خيمة

الاجتماع ويهوه يخاطبه من فوق تابوت العهد (= فلك الإله). ظل ينزل إلى «الشعب» من فوق الجبل، أو يخرج إليه من الخيمة، فتقول الحكاية: «وكلّم الرب موسى قائلاً قل لبني إسرائيل»، أي أنه كان يقف أمام التابوت/ الفلك، ويسمع لما يقول يهوه. ثم يوصّل أوامره ويعلن كلماته: يجمع «بني إسرائيل ويقول لهم هذه هي الكلمات التي أمر الرب أن تصنع» (خروج ٣٥: ١). أو: «وكلّم موسى كل جماعة بني إسرائيل قائلاً هذا هو الشيء الذي أمر به الرب» (خروج ٣٥: ٤).

٢ ـ «أنا هو من فرض مخافته على قوى المطر والرعد فجعلها سيفاً في يده كما هي في يد تحوت». (كتاب الموتى، بردية نو، الفصل ٩٥).

«ثم قال الرب لموسى مد يدك نحو السماء ليكون بَرَد في كل أرض مصر.. فمدّ موسى عصاه نحو السماء فأعطى الرب رعوداً وبَرَدا وجرت نار علي الأرض وأمطر الرب بَرَدا على أرض مصر. فكان بَرَد ونار متواصلة في وسط البَرَد» (خروج ٩: ٢٢ ـ ٢٤).

٣ ـ «أنا هو من أسَر الظلمة بقوّته وحكمها بتعاويذه، وقد أتيت بعد أن رفعت الظلمة وحوّلتها إلى نور» (كتاب الموتى، بردية آني، الفصل ٨٠).

«ثم قال الرب لموسى مدّ يدك نحو السماء ليكون ظلام على أرض مصر، حتى يُلمَس الظلام، فمدّ موسى يده نحو السماء فكان ظلام دامس في كل أرض مصر ثلاثة أيام» (خروج ١٠: ٢١ و٢٢).

وفي بردية سالير Sallier ، نجد أن المباراة السحرية التي أوعز يهوه، في سلسلة حكايات موسى، بالدخول فيها مع سحرة المصريين لم تكن جديدة. فالبردية تروي تفاصيل مباراة كهذه سابقة على تأليف حكاية مباراة موسى بقرون، بين ساحر مصري يدعى حور، وساحر حبشي، أشعل الساحر الحبشي خلالها النار في قصر فرعون بقواه السحرية. فردد الساحر المصري تعاويذ جعلت المطر يتساقط بغزارة فيطفىء النار. مما أثار غيظ الساحر الحبشي فجعله يردد تعاويذ جعلت ظلاماً كاد «يُلمَس باليد من فرط كثافته» ينزل على الأرض حتى

«لم يعد الجار يبصر جاره» (في حكاية سفر الخروج: «لم يبصر أحد أخاه ولا قام من مكانه»). غير أن حور تغلّب بسحره على سحر منافسه الحبشي، فجعل الظلام ينقشع ويعود النور كما كان[١٧].

٤ ـ وفي بردية وستكار Westcar نجد السابقة السحرية لعملية شق المياه التي قام بها موسى في «بحر سوف»، ويشوع في نهر الأردن، قبل موسى ويشوع بوقت طويل للغاية. في عهد الملك سنفرو (٢٨١٣ ـ ٢٧٨٩ ق.م.) آخر ملوك الأسرة الثالثة، وفي ظروف أقل ميلودرامية من تلك التي مارس فيها موسى ويشوع تلك «المعجزة». فبينما الملك يتنزه بقارب على سطح بحيرة مع إحدى محظياته، سقطت من المحظية قطعة من مجوهراتها في الماء، فبكت، ورق لها قلب الملك، فاستدعى أحد الكهنة وقرأ الكاهن تعاويذ سحرية على ماء البحيرة، فانشق نصفين. كما انشقت مياه «بحر سوف» و «مياه الأردن»، وظل الشقان منحسرين إلى أن وجد الحراس الذين ساروا في وسط البحيرة على اليابسة قطعة المجوهرات في قاع البحيرة![١٨].

«وقال الرب لموسى مالك تصرخ إلي؟ قل لبني إسرائيل أن يرحلوا وارفع أنت عصاك ومد يدك على البحر وشقه، فيدخل بنو إسرائيل في وسط البحر على اليابسة» (خروج ١٤: ١٥ و١٦).

«فقال الرب ليشوع، اليوم ابتدىء أعظمك في أعين جميع إسرائيل لكي يعلموا أني كما كنت مع موسى أكون معك.. وعند إتيان تابوت العهد إلى الأردن، وانغماس أرجل الكهنة حاملي التابوت (انشقت المياه) ووقف الكهنة حملة التابوت على اليابسة في وسط الأردن راسخين وجميع إسرائيل عابرون على اليابسة حتى انتهى جميع الشعب من عبور الأردن» (يشوع ٣: ٧ و١٥ و١٧).

٥ ـ وطبقاً لما كتبه الكتّاب الكلاسيكيون اليونان والرومان، كانت تعزى إلى السحرة المصريين القدرة على التحكم في قوى الطبيعة، وتحويل الجمادات إلى حيوانات وزواحف، وذلك ما ذكرته التوراة أيضاً في صدد الحكي عن تحويل العصي إلى حيات: «طرح هرون

عصاه أمام فرعون وأمام عبيده فصارت ثعباناً. فدعا فرعون أيضاً الحكماء والسحرة، ففعل عرافو مصر أيضاً بسحرهم كذلك، طرح كل واحد منهم عصاه فصارت العصي ثعابين. ولكن عصا هرون ابتلعت عصيهم» (خروج ٧: ١٠ ـ ١٢).

فالعهد القديم لم يكتف باستنساخ صفات الإلّه، وتنظيم الكهنوت، والشعائر والطقوس والممارسات الدينية، ورموز العبادة، من مصر، بل واستعار منها أيضاً الممارسات والتعاويذ السحرية!

٥ تطبيقات مفيدة للاستنساخ السحري

لم يكن كل ذلك الاستنساخ من الديانة المصرية مجانياً، لمجرد استعراض العضلات سحرياً في حكي التوراة عن موسى ومنجزاته، بل كانت له، فيما يبدو، تطبيقات مفيدة وعملية. فعندما ابتدأ موسى يقيم ديانة يهوه، وألحّ عليه «الشعب» طالباً منه أن «يُريه» ذلك الرب الجديد، احتار ماذا يفعل، فهو لم يكن مستطيعاً، بطبيعة الحال، أن «يريهم الإله»، ولم يكن مستطيعاً ـ في الوقت ذاته ـ أن يجعلهم يتشككون برفضه في صدق ما قاله لهم عن لقاء بالصحراء مع إله أكّد لهم أنه «إله آبائهم».

والأخطر من ذلك، أنه كان محتاجاً أيضاً إلى إقتناع كل أولئك اللاويين الذين جمعهم حوله ليجعلهم كهنة لذلك الإله. وفي النهاية، وجد موسى، فيما يبدو من حكي «العهد القديم»، المخرَج من ذلك المأزق الذي تهدّد مشروعه قبل أن يبدأ، بفضل تدريبه ككاهن مصري تربّى على سرّية الشعائر وغموض الممارسات، فبدأ يُرسي ذلك المبدأ لدى اللاويين، مبيّناً لهم أن مثل تلك السرّية ستكون في صالحهم لأنها ستعطيهم مكانةً توفر لهم الكثير من المزايا بوصفهم المطّلعين على أسرار غير مسموح للشعب بالاطلاع عليها، وإذ أقنع موسى اللاويين بذلك، نافذاً إلى عقولهم وضمائرهم من منفذ المنفعة الكهنوتية، بدأ يهيىء «الشعب»، بتواطؤ اللاويين، لمسرحية «رؤية الإله» الكبرى. وبطبيعة الحال، يمكن أن يبدو مثل هذا التصور نابياً في سياق ورع متقد بالتقوى الدافعة إلى التصديق. غير أن الفيصل في كل ذلك هو «العهد القديم» نفسه، وما يحكيه، لأننا حين نقول شيئاً من كل هذا نقوله من واقع ما هو مكتوب في ذلك الكتاب الذي هو ـ في نهاية الأمر ـ المستند الأول والأخير للديانة كما يؤمن بها أصحابها ويمارسونها. وطبقاً لحكي «العهد القديم»، قال موسى ليهوه: «أرني مجدك» أي تجلّ

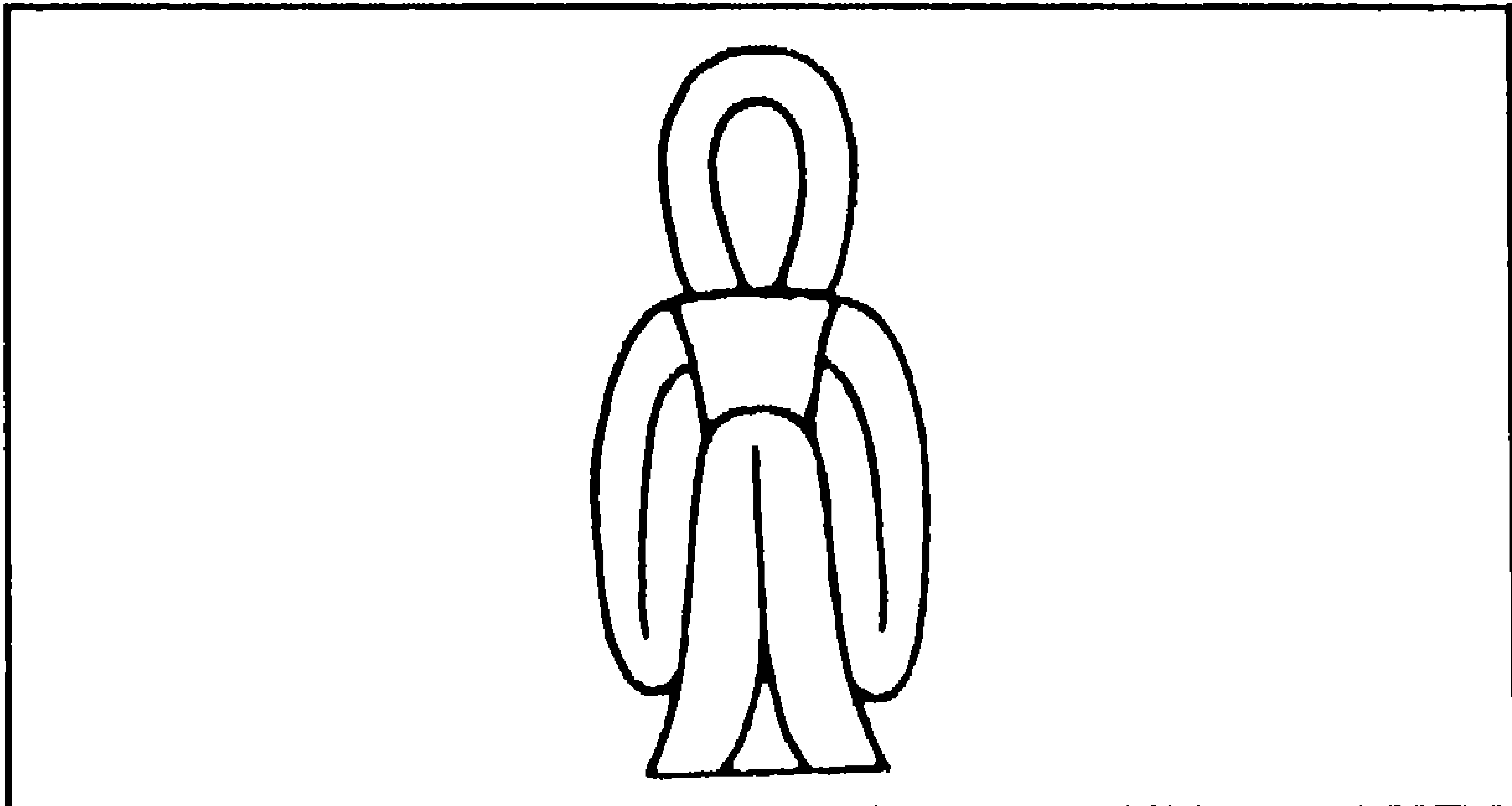
لي ودعني أرى وجهك. فقال له يهوه «أجيز كل جودتي قدامك» أي أنا أفعل كل هذا الخير بمرأى منك». **وأنادي باسم الرب قدامك»** أي وأوقفك على اسمي المكنون وأجعلك تعرفني بذلك الاسم، «وأسبغ نعمتي على من أشاء وأرحم من أشاء»، فيكفيك هذا دليلاً على وجودي، لكنك **«لا تقدر أن ترى وجهي، لأن الإنسان لا يرى وجهي ويعيش**. وقال الرب هوذا عندي مكان فتقف على الصخرة، ويكون متى اجتاز مجدي» (أي متى تجلّيت)» أني أضعك في نُقْرة من الصخرة **وأستر بيدي حتى أجتاز ثم أرفع يدي فتنظر ورائي، وأما وجهي فلا يرى»** (خروج ٣٣: ١٨ ـ ٢٣). وهذا واضح بما فيه الكفاية: لا يرى إنسان وجه يهوه ويعيش، حتى موسى. وبذلك، إن كان كل هذا الكلام المكتوب في «العهد القديم» صحيحاً ومتسقاً، بحكم صحته، لم يكن بوسع موسى أن يستجيب لرغبة الشعب في أن «يريهم إلهه» الذي تشككوا في وجوده هذا، بالأقل لئلا يموت «الشعب» عن بكرة أبيه لأن «إنساناً لا يرى وجه يهوه ويعيش». لكن موسى لم يقل ذلك للشعب. وكان على حق في حرصه على عدم قول شيء من ذلك بالنظر إلى أن تاريخ الآراميين الديني مليء بالحكي عن نزول آلهتهم من السماء وظهورها لهم وتحدّثها إليهم. وقد كان المخرج الوحيد المتاح لموسى، من ذلك المأزق الخطر، الأسرار الكهنوتية المصرية التي كان يجيدها، فلم يقل للشعب لا أقدر أن أريكم يهوه، بل قال أن يهوه قال له أنه يجب على الشعب أن «يتقدّس» أولاً. وقام بالإشراف على «تقديس» الشعب بأن جعلهم «يستحمون ويغسلون ثيابهم ويمتنعون عن مضاجعة النساء ثلاثة أيام» (خروج ١٩: ١٠ ـ ١٤ و ١٥) بعد أن وعدهم بأن يهوه سوف ينزل بعد ثلاثة أيام «أمام عيون جميع الشعب على جبل سيناء» (خروج ١٩: ١١ و١٤ و١٥).

وبذلك، استخدم موسى الممارسات الكهنوتية والسحرية المصرية المتعلقة بالاقتراب من الأسرار الدينية أو السحرية والتعامل مع القوى فوق الطبيعية، استخداماً فعالاً في «تهيئة الشعب لرؤية الإله

نازلاً أمام جميع العيون على جبل سيناء». وكان الاستخدام فعالاً مفيداً ومنقذاً في الوقت ذاته، لأنه ـ بطبيعة الحال ـ أحدث أثره المطلوب، فأقنع الجميع بأنهم مقبلون على لقاء مخوف مع إلّه، وأن ذلك الرجل موسى ساحر قوي، ومهّد الأذهان، في الوقت ذاته، لإنقاذ موسى من ورطة إظهار الإلّه للشعب ليراه رأي العين.

والذي يعنينا هنا أن المرجع الرئيسي والنبع السخي الذي ظل موسى يرجع إليه وينهل منه كان مصر وذلك هو ما بات مقطوعاً به الآن، سواء فيما يخصّ المعتقدات والشعائر الدينية أو الممارسات والتعاويذ السحرية. والمشاهد أن تلك المعتقدات والشعائر والممارسات المصرية ركّزت تركيزاً خاصاً على نقاط بعينها نجدها شديدة الوضوح ومحل اهتمام بالغ في الديانة التي صنعها موسى، وهي التطهّر الجسدي الكامل، سواء للجذع أو للرأس أو للأطراف أو للأماكن الخبيئة من الجسم، أو لكل ملبوس من الثياب، باعتبار أن كل من يقترب من الإلّه، أي من مكان عبادته في الهيكل، أو «يظهر أمامه» ليمارس الشعائر الدينية أو ليتعبّد، وكل من يقترب من القوى العليا الخفية إذ يمارس طقوس السحر الأبيض الخيّرة، لا يقترب إلا وقد تطهّر وتنظّف جسدياً وطهّر ونظّف ما عليه من ثياب بشكل كامل يمنع اقتراب أي دَنَس أو فساد من حضرة الإلّه، أو من القوى الخفية التي يقترب منها من يمارس السحر الأبيض.

الثابت أن الخط بين الشعائر الدينية والطقوس السحرية البيضاء لم يكن فاصلاً في حالة الديانة المصرية وهو ما ورثته الديانة التي أنشأها موسى عن الممارسات المصرية بشكل واضح لا تخطئه العين. فالكثير من ممارسات الكهنة التي أرسى أسسها موسى ناضحة بالطبيعة السحرية، وخاصة في استخدام الدم الذي كان «تجديداً» آرامياً لم يكن له نظير في الديانة المصرية. ورغم أن فكرته الأساسية أخذت من مصر، إلا أنها، كالكثير غيرها مما أخذ، شوِّهت لتتلاءم مع العقلية الآرامية. فالدم في الفكر الديني المصري اعتُبِر تجسّداً مادياً لقدرة خلق الحياة. وأُسمي لذلك بـ «دفق» الإله استقراء لأسطورة قديمة قالت أن الحياة نشأت أصلاً من قطرات من دم رع (دفقِهِ المقدس) تساقطت على الأرض. وفي عبادة أوزيريس، دعيت «أنشوطة إيزيس» (الشكل ١) الشبيهة بالأنخ مفتاح الحياة بـ «دم إيزيس»، على النحو الذي نجده في ترانيم كتاب الموتى، وكانت تلك الأنشوطة



(الشكل رقم ١)
أنشوطة ايزيس، او «دم ايزيس»

توضع مع الميت في تابوته، مصنوعة من حجر نصف كريم أحمر اللون لتضمن له الحياة في العالم الآخر.

غير أن الدم لم يُستخدم في أي وقت في شعائر الديانة المصرية أو في طقوس السحر الأبيض التي كان الكهنة يمارسونها بدمى من الشمع كدمية الحية أبيب التي كانوا يحرقونها في الصلوات للإله الشمس. وإذ أخذ موسى ذلك المفهوم المتعلق بالدم، بين ما أخذ لديانة يهوه من الديانة المصرية، بات الدم من أهم أقانيم العبادة. وقد بُرِّر ذلك تبريراً استمد من الاعتقاد المصري القائل بأن الدم تجسُّد لقدرة خلق الحياة. فقال سفر اللاويين: «لأن نفس الجسد هي الدم»، لكنه ما لبث أن قال: «فأنا أعطيكم إياه على المذبح للتكفير عن نفوسكم، لأن الدم يكفّر عن النفس» (لاويين ١٧: ١١).

ومن الواضح على أية حال أن الدم، الذي كان الكهنة يرشونه على المذبح بل ويرشونه على «الشعب»، لا يمكن اعتباره من الشعائر الدينية لعبادة راقية. فهو - رغم أي لف وأي دوران وأي براعة في التفسير والتبرير - شيء متعلق بالسحر، وبشعائر السحر الأسود. فكما قال فروبينيوس[١٩] «تتعلق إراقة الدم بالسحر القوي»، وقد تلبّث ذلك «السحر القوي» في عبادة يهوه ممثلاً في استخدام الدم بغزارة تعيد إلى الذهن ذكرى الديانات البدائية التي كانت للسحر فيها المكانة الأعلى. ولنقارن مثلاً، بين هذا المشهد الدموي من ديانة الآزتك: بعد قطع رأس الضحية (التي كانت في هذه الحالة، فتاة منكودة الحظ قُدِّمت قرباناً لإلآهة الأذرة): «أخذ الكهنة الدم المنبجس من العنق المقطوع في وعاء ورشوا الدم على تمثال الإلآهة وعلى حيطان هيكلها»[٢٠]، وبين هذا المشهد من العهد القديم: «فأخذ موسى نصف الدم (المنبجس من أعناق ذبائح السلامة) ووضعه في الطسوس. ونصف الدم رشه على المذبح، وأخذ كتاب العهد وقرأ في مسامع الشعب، فقالوا كل ما تكلم به الرب نفعل ونسمع له. وأخذ موسى الدم ورش على الشعب وقال هذا هو دم العهد الذي قطعه الرب معكم على

جميع هذه الأقوال» (خروج ٢٤: ٦ ـ ٨). **فهي عملية سحرية بين الإله وشعبه، تعاقد خلالها الإله «تعاقُد دم» من شعبه.** وما زال اليهود إلى اليوم، عندما يريدون التعبير عن الخطورة القصوى لأمر ما، يضيفون إليه لفظة «دم»، كقولهم «ثأر دم». و «قذف أو سب دم» (Blood Libel) ، وهو ما ذهب إريل شارون إلى أميركا بعد حمام دم صبرا وشاتيلا متهماً مجلة تايم الأميركية به، مؤكداً أنها قذفت في حقه «قذف دم» عندما ألمحت إلى تلك المذبحة![٢١]، و «جوئيل» أي «قريب دم»، أي اليهودي ابن «الشعب»، كنقيض للجوييم، الغير، الغريب، الأممي.

ولقد تبدو مقارنتنا لمشهد من عبادة الآزتك الوحشية بمشهد من سفر الخروج صادمة، لا لأن عبادة الآزتك عبادة وثنية متأخرة، وعبادة موسى عبادة توحيدية راقية فحسب، بل ولأن المشهد المتعلق بعبادة الآزتك مشهد تضحية بشرية، وهو غير وارد في شأن عبادة يهوه. غير أن ذلك التصور المغلوط مخالِف تماماً للحقيقة. فمن أسوأ الشعائر السحرية السوداء التي طُمِست بإلحاح في عبادة يهوه عند تحرير «العهد القديم» وتنقيحه بعد زمن موسى بقرون عديدة، شعائر التضحية البشرية بابكار اليهود. وما زالت في « «العهد القديم» بقايا لم تمح بعد من تلك الممارسة الدموية البشعة. فما زالت هناك الآية التي تقول: «قدس لي كل بكر فاتح رحم من بني إسرائيل من الناس ومن البهائم، إنه لي» (خروج ١٣: ١ و٢).

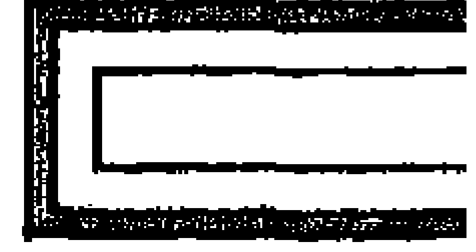
وبطبيعة الحال، اجتهد المفسّرون والشراح والمعتذرون اجتهاداً خاصاً ومستميتاً في ترسيخ فهم لتلك «الآية» في الأذهان يوحي بأن «تقديس» أبكار البهائم ليهوه اختلف طبعاً طبعاً عن تقديس أبكار «الشعب». فتقديس أبكار البهائم يكون بذبحها وتقديمها محرقات لتحدث لدى يهوه رائحة سرور، ورش دمائها على ثياب الكهنة وعلى كل ما في الهيكل، أما تقديس أبكار «الشعب» فيكون بتكهينهم ليهوه لا بذبحهم له.

غير أن العقبة الواقعية المتمثلة في أنه كان من المستحيل عملياً جعل كل أبكار «الشعب» كهنة وكان من غير المقبول ـ طبقاً لتعليمات يهوه الصريحة التي أعلن موسى أن يهوه أعطاه إياها ـ بأن يقتصر التكهن له على سبط لاوي ـ أن تتعدى الأسباط الأخرى بأبكارها على ذلك الحكر الكهنوتي للاويين، تلك العقبة العملية أدت إلى خلق مأزق لم يجد المؤلفون مخرجاً منه إلا باختراع حكاية الفدية أو البدل النقدي كمهرب من المجاهرة بمغزى ذلك «التقديس» المميت.

لكن شيئاً من تلك المعالجة القصصية السهلة للواقع لم يخف حقيقة «تقديس» الأبكار ليهوه، ولم يطمس كون المقصود به تقديم أولئك الأبكار ضحايا بشرية له، على النحو الذي تقطع به حكاية إبراهام وإسحق. فلو لم تكن عملية تقديم الأبناء ضحايا بشرية حقيقة تاريخية، لما أمكن أن تحكي التوراة عن أمر من الآله استجاب له إبراهام بكل ذلك الانصياع (وهو الذي ظل يساوم الآله ساعات في محاولة لانقاذ ابن أخيه لوطاً وقومه) فجرّ ابنه وراءه وأخذ سكيناً وحطباً ليقدم ذلك الابن ذبيحة ويصنع منه محرقة «تحدث رائحة سرور» للمعبود (*).

(*) انظر في ذلك «قراءة سياسية للتوراة»، ص ص ٢٩٨/ ٢٩٩ .

هوامش الباب الثاني



(١) Breasted, James Henry: «**The Dawn of Conscience - The Sources of our Moral Heritage**», Charles Scribners Sons, New York, 1933, pp. XI - XII.

(٢) Friedman, R. E., «**Who Wrote the Bible?**», Op. Cit., pp. 243/245.

(٣) Ibid., pp. 244 and 247.

(٤) Bettelheim, Bruno: «**The Uses of Enchantment - The Meaning and Importance of Fairy Tales**», Penguin Books, 1976, p. 13.

(٥) Budge, Sir E. A. Wallis: «**Egyptian Religion - Egyptian Ideas of the Future Life**», Routledge & Kegan Paul, London, 1975, pp. 19/21.

(٦) Breasted, J. H. «**The Dawn of Conscience**», Op. Cit., pp. 37/38.

(٧) James, T. G. H. «**An Introduction to Ancient Egypt**», British Museum Publications Limited, London, 1979, p. 146.

(٨) Breasted, J. H. «**The Dawn of Conscience**», Op. Cit., p. 33.

(٩) Ibid., pp. 29, 31, 33, 154/160, 223/224 and 356.

(١٠) Ibid., p. 347.

(١١) Budge, Sir E. A. Wallis: «**Osiris & The Egyptian Resurrection**», Dover Publications Inc., New York, 1973, Vol. I, pp. 389/390.

(١٢) Erman, Adolf, (H. M. Tirard, Tr): «**Life in Ancient Egypt**», Dover, N. Y. 1971, p. 323.

(١٣) Ibid., pp. 322/323.

(١٤) Ibid., p. 505.

(١٥) Ibid, p. 248.

(١٦) Budge, Sir E. A. Wallis, Tr.: «**The Book of the Dead**», Routledge and Kegan Paul, London, 1977, Ch. XLXI, Rubric 4, p. 530 and Ch. XCX, Rubric 9, p. 644.

(١٧) Budge, Sir E. A. Wallis: «**Osiris**», Op. Cit., Vol. II, p. 180.

(١٨) Ibid., p. 178.

(١٩) Quoted by Campbell, in «**Primitive Mythology**», Op. Cit., p. 297.

(٢٠) Frazer, Sir James: «**The Golden Bough**», Op. Cit., pp. 589/591 and quoted by Cambell, in «**Primitive Mythology**», Op. Cit., p. 224.

(٢١) Aharoni, Dov: «**Sharon's War Against Time Magazine**», Steimatzky Shapolsky Books, New York, Jerusalem, Tel Aviv, 1985, «Time's Blood Libel», pp. 99 - 123.

البَابُ الثَالِث

سِحر مَن أقوى ؟

١

الكاهن حاكماً وساحراً

المشاهَد - في حالات كل المجتمعات المستقرة التي أوجدتها الحضارات المتقدمة في العالم القديم - نتيجة للتطور التقني الذي مرت به شعوب تلك الحضارات في مصر، وأرض الرافدين، وكنعان، فيما بين ٣٥٠٠ و ٢٥٠٠ ق.م. - أن ذلك التطوّر، وما ترتّب عليه من تعقّد وتقدّم للبنيان الاجتماعي، حوّل الكهنة، من مجرّد خدّام للمعابد، ومرتّلي تعاويذ، إلى طبقة «مهنية» قوية ومميّزة صعدت بسرعة فاحتلت مكانة رفيعة في قمة الهرم الاجتماعي، في ظل الطبقة الحاكمة أولاً، ثم بجوارها. وقبل أن ينقضي وقت طويل، كانت تلك الطبقة الكهنوتية قد استوعبت تماماً الطبقة الحاكمة وبات الملك أو الفرعون كاهناً أعلى فيها، فبات الكهنة سلطة عليا في المجتمعات، إن لم يكن بالجلوس الفعلي على العروش، فبالتحكم «روحياً» وسحرياً في شؤون الحكم.

وبطبيعة الحال، نجم عن ذلك الصعود إلى قمة الهرم الاجتماعي تعاظم لثراء الطبقة الكهنوتية ومزاياها، وتوسُّع نشِط في بناء المعابد الضخمة، وتملّك الأراضي والثروات لحساب تلك المعابد، وتفرّد بحصانات من قبيل ما أشارت إليه حكاية يوسف في التوراة عندما قالت أن يوسف صادر كل أراضي المصريين «لحساب فرعون» إلا أراضي الكهنة.

ويشهد الصراع بالغ الضراوة الذي نشب بين كهنة آمون

(الأرستقراطية الكهنوتية) وبين الفرعون الجرىء اخناتون الذي وجّه إلى تلك الأرستقراطية الكهنوتية ضربة فوضوية خطيرة اعتبرها كهنة آمون كفرا ما بعده كفر عندما جعل عبادة آتون ديانة رسمية للدولة، بعظم المكانة والسطوة والمصالح التي كانت المؤسسة الكهنوتية قد باتت متمتعة بها.

أما في حالات الجماعات البدائية ذات النظم الاجتماعية البدوية والثقافات المتخلفة، فكان الكاهن يؤدي، تقليدياً، دوراً جمع فيه بين وظيفة ساحر القبيلة، والواسطة بينها وبين معبوداتها، ومسجل تاريخها إنشاداً. ولقد كانت تلك، فيما يخص الشراذم التي خرج موسى على رأسها من مصر، وظيفة الكهنة الذين خدموا هياكل «الشعب» البدائية المقامة لبعل صفون(*)، وبالأخص في ذلك الموقع الشهير الذي عيّنته التوراة في حكاية الخروج، «بين مجدل والبحر (الأبيض المتوسط) عند فم الحيروث»(**).

وحكاية الخروج أصلاً لم يكن «لها شكل مستقر مسجّل كتابة، بل كانت مجرد حكيٍ يُنشَد للترفيه والتثقيف، ارتزقت به أجيال وراء أجيال من المنشدين الجوّالين السائرين وراء عشائر بني إسرائيل.. والخطر الماثل دائماً في أي تراث يتناقل شفاها بهذا الشكل أن مثل ذلك التناقل يتيح فرصة مستمرة لضروب من الإضافات و «الرتوش»، ولو بحسن نية، من جانب أي مُنشِد يرغب في التفرُّد بإعطاء ما ينشده من حكايات متداولة سمعها جمهوره قبلا عشرات المرات ما يجعل وقعها أعظم وحينيتها أكبر لدى سامعيها. ومن جانب آخر، انطوى شحن الذاكرة الجمعية عن طريق الحكي المتكرر لذلك التراث المتناقل شفاها من جيل إلى جيل عن «واقعة» كواقعة الخروج، بالضرورة، على إفعام الحكي بنبرة لاهوتية، تمجيداً للإلّه على التدخل المنسوب إليه في

(*) انظر «قراءة سياسية للتوراة»: بعل صفون.

(**) انظر المرجع نفسه : البحر الأحمر ـ بلزيوم.

الحكي»[1]. وانطوى، بالتبعية طبعاً، على إعلاء لمكانة كهنته بين الجماعة.

وبطبيعة الحال، لم تشذ عن النمط الطبقة الكهنوتية التي جمعها موسى حوله من اللاويين الذين كانوا وسيلته للإنتماء إلى «الشعب» بادّعاء أخوّته لهرون اللاوي، ليكرر عن طريقها نمط الحاكم/الكاهن/الساحر الذي تربى عليه في مصر قبل أن يهرب. فحتى قبل الاستقرار في الأرض التي تطلع موسى إلى غزوها ليقيم ملكه فيها، أي أرض فلسطين، سارت طبقة موسى الكهنوتية البازغة حول المعبود المستورد من المديانيين، يهوه، سيرا حثيثا ـ تحت توجيه موسى ـ على نفس الدرب التي كانت قد أوصلت الكهنة المصريين إلى مكانتهم كطبقة عليا في قمة الهرم الاجتماعي. وكان طبيعياً أن يستغل كهنة موسى اللاويون، في مسيرتهم هذه، كل ما توافر لهم تقليدياً كرواة ومنشدين ومثقّفين، وما تزودوا به بشكل متعاظم من أسلحة التثقيف السياسي/اللاهوتي المستمدة من «تعاليم» يهوه المنهالة على موسى ومن الحكي عن «منجزاته» التي ظلت ـ بالقدر الأكبر ـ «ما فعله بالمصريين»، أو بالأحرى ما مكن كاهنه الأعلى موسى أن يفعله بالمصريين بمساعدة هرون، والتلويح بوعوده عما ظل يقول أنه «سيفعله بشعوب الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً» والتي سيعوض «الشعب» بها عن جنة مصر.

وكما هو واضح لكل من قرأ تلك الحكايات بعينين مفتوحتين وتوقف ولو قليلاً ليفكر فيما كمن وراءها من مقاصد، ظل السلاح الرئيسي في أيدي الكهنة، في اجتهادهم ذاك، التراث المتناقل شفاها من الحكي الذي وُشّي باستمرار بالكثير من الاضافات والتهويل والتلوين والتعديل، عن خوارق يهوه وما صنعه بيد قادرة خدمة للشعب. فهي ـ في حقيقة الأمر ـ عملية «بيع» كتلك التي «تبيع» فيها أجهزة الدعاية وشركات الاعلان المعاصرة الزعماء والقادة السياسيين لشعوبهم.

وفي غمار ذلك الاجتهاد، لم يتخل الكهنة، بطبيعة الحال، عن ممارسة الوظيفة السحرية الأصيلة في حرفتهم الكهنوتية. وكان لديهم كل الحق في ذلك. فتلك وظيفة بالغة الفعالية عظيمة النفع لم يتخلّ عنها حتى النبييم «عندما أخذوا في إضفاء طابع روحاني على آلهة «الشعب» القديمة، وإغناء المعتقدات التي وجدوها شائعة في أزمنتهم بمضامين أخلاقية، فجعلوا الإله أكثر شخصانية، ولكن بمعنى روحاني غير قابل لأن يقتنص في تماثيل خشبية أو يجسّد في تماثيل حجرية، مهما كانت صنعتها بارعة ومزوّقة، وجعلوه بذلك وحيداً فريداً لا مجرد إله آخر ضمن حشد من آلهة متعددة يتطاحن معها على الاستئثار بعبادِه القبليين كما كان يفعل مردوخ، بل وكما كان يهوه ذاته يفعل قديماً قبل أن يوحده النبييم، ويجعلوه إلهاً للآلهة، وبات من المستطاع - نظرياً، على الأقل - اعتباره إلهاً لكل البشر. إلا أنه - على الرغم من ذلك التحوّل، تلبّث عنصر باق من السحر التجاري (أي شراء إيمان المؤمنين بالوعيد والوعود السحرية)، تمثّل في تلويح النبييم بالعقاب والثواب تبعاً للخضوع ليهوه من عدمه»[٢].

وفي التوراة، في سفر الخروج بالذات، نجد هذه الوظيفة السحرية واضحة وضوحاً لا يضارعه إلا ما نجده في العبادات الشامانية (Shamanist)، التي يتخذ الكاهن فيها دور كاشف حجب الغيب، ومداوي أمراض القبيلة، والمتصل لحساب أفرادها بأرواح الأسلاف والمعبودات، ومانع أذى الأبالسة والشياطين عنهم[٣].

٢ النار والحيّة

من بداية الحكي، أعطى سفر الخروج موسى صفة رئيسية من صفات الساحر، هي القدرة على التعامل مع النار، والدخول إليها والخروج منها وكأنه يستحم بالماء، فلا يحترق، ولا يلحقه من لهبها أذى، حيث هي خاضعة لقدرته السحرية.

ولقد كان إعطاء تلك القدرة لموسى أمراً طبيعياً، بل ومطلباً لا مهرب منه، بالنظر إلى أنه ظل يتعامل مع معبود أكدت التوراة ذاتها أن النار كانت ملازمة لوجوده مندلعة منه في كل مكان حل فيه. فمنذ اللقاء الأول، كان العنصر البارز في الحكاية لهيب النار، والتوقّد بالنار: «**وظهر له ملاك بلهيب نار من وسط العليقة. ونظر فإذا العليقة تتوقّد بالنار**» (خروج ٣: ١ - ٢).

وعندما قاد موسى الشراذم خارجاً بها من مصر، ظل يهوه «يسير أمامهم نهاراً في عمود سحاب **وليلاً في عمود نار**» (خروج ١٣: ٢١). وفي سيناء، عندما ركب «الشعب» رأسه، وغلبته «صلابة عنقه» المشهورة، فأصر على ألا يصدّق موسى إلا إذا جعله موسى يرى ذلك المعبود الجديد رأي العين(*)، تحكي التوراة أن جبل سيناء أخذ «**يُدخِّن كله بالنار**»، **وأن دخَّانه من عِظم تلك النار** «**صعد كدخان الأتون**» (خروج ١٩: ١٨). وتضيف الحكاية قائلة أن موسى صعد إلى

(*) والواقع أن إصرار «الشعب» على أن يريه موسى ذلك الإلـه الجديـد الذي لم يكن «الشعب» قد سمع به قبلاً كان مطلباً معقولاً ومنطقياً لأنه تماشى مع تراث طويل طويل من تصورات الآراميين التائهين (الذين أُسموا بـ «الآباء») عن الإله، ظلت كلها تصورات تشبيهية (أي تصوُّر الإله بذاته وصفاته على غرار الإنسان) وتجسيدية، ظل الإله يظهر فيها لأولئك «الآباء» في صورة بشرية، ويتخاطب معهم كما يتخاطب البشر، وينزل إلى الأرض ليصارع أبطالهم (يعقوب ومصارعة مخاضة يبوق)، ويتناول طعام الغداء معهم (إبراهام). فكان طبيعياً، وقد عاد موسى من عند المديانيين فقال للشعب أنه «قابل إله آبائهم في القفر»، أن يصر القوم على أن يريهم موسى ذلك الإله رأي العين كيما يصدّقوه.

ذلك الأتون المشتعل على رأس الجبل حيث اجتمع بيهوه «**وكان جميع الشعب يرون الجبل يدخّن**» (خروج ٢٠: ١٨). لكن موسى، عندما نزل من ذلك الأتون المشتعل، لم تكن شعرة واحدة في رأسه أو لحيته قد شاطت. وتلك قدرة سحرية بغير شك(*)، لأن الخبرة الإنسانية تقول أن البشر العاديين الذين لا يتمتعون بقدرات خارقة يحترقون إذا ما مستهم النار، دع عنك أن يدخلوا فيقعدوا فيها، أو يجلسوا إليها ليتحدثوا مع من فيها «وجهاً لوجه كما يحدّث الرجل صاحبه» كما أكدّت التوراة أن موسى كان يجلس إلى يهوه ويتحدث إليه. وبفضل تلك القدرة السحرية، ظل موسى يصعد إلى قمة الجبل أو يدخل الخيمة

(*) وقد تكررت حكاية تلك القدرة السحرية على دخول الأتون المتقد والخروج منه كما لو كان من دخله قد دخل حمام ماء لا اتون نار، في سفر دانيال، في حكاية الملك نبوخذ نصر، ملك بابل (الذي سبى اليهود)، واليهود الثلاثة الصالحين الذين «وكّلهم الملك على أعمال ولاية بابل»، شدرخ، وميشخ، وعبدنغو. فالثلاثة رفضوا السجود لتمثال من الذهب أقامه نبوخذ نصر وامر بالسجود له. «حينئذ امتلأ نبوخذ نصر غيظاً وتغير منظر وجهه على شدرخ وميشخ وعبدنغو، وامر بأن يحموا الأتون سبعة اضعاف (و٧ عدد سحري فعال) اكثر مما كان معتاداً ان يُحمَى. وامر جبابرة القوة في جيشه بأن يوثقوا شدرخ وميشخ وعبدنغو ويلقوهم في اتون النار المتقدة.. فقتل لهيب النار الرجال الذين رفعوا شدرخ وميشخ وعبدنغو (لإلقائهم في الأتون) وهؤلاء الثلاثة سقطوا موثقين في وسط اتون النار المتقدة. حينئذ تحير نبوخذ نصر وقام مسرعاً وقال لمشيريه الم نلق ثلاثة رجال موثقين في وسط النار؟ فأجابوا وقالوا صحيح، ايها الملك. فأجاب الملك وقال ها انا ناظر اربعة رجال محلولين يتمشون في وسط النار وما بهم ضرر ومنظر الرابع شبيه بابن الآلهة. ثم اقترب نبوخذ نصر إلى باب اتون النار المتقدة واجاب فقال يا شدرخ وميشخ وعبدنغو يا عبيد الله العلي اخرجوا وتعالوا. فخرج شدرخ وميشخ وعبدنغو من وسط النار.. ولم تكن للنار قوة على أجسامهم وشعرة من رؤوسهم لم تحترق وسراويلهم لم تتغير ورائحة النار لم تأت عليهم» (٣: ١٩ ـ ٢٧).

وكانت النتيجة طبعاً أن ذلك الملك الوثني الشرير آمن بـ «الإله العلي» يهوه، إذ شهد هذه المعجزة. ولو كان نبوخذ نصر قد تبحر قليلاً في تاريخ يهوه، لما وضع شدرخ وميشخ وعبدنغو في اتون النار المتقدة، لانه بذلك وضعهم في عبّ يهوه، فلم يلحقهم ضر بفضل صلاتهم (كلمات القدرة التي رددوها) وانتصر سحر يهوه على سحر آلهة نبوخذ نصر، كما انتصر سحره أيام كهانة موسى على سحر آلهة فرعون، قصصياً.

المقدسة فيجتمع بيهوه وهو مشتعل بالنار، غير هياب ولا وجل، بل واصطحب معه في إحدى تلك المرات السفاح يشوع، **وكان الرب «كنار آكلة على رأس الجبل أمام عيون بني إسرائيل»** (خروج ٢٤: ١٧).

ولم يقتصر سحر موسى على دخول النار والخروج منها دون أن يلحقه أذى، بل اتسع أيضاً فشمل القدرة على التحكم فيها، كتلك المرة التي سمع فيها الرب «الشعب» وهو يتذمّر كعادته، **«فحمي غضبه فاشتعلت فيهم النار وأحرقت طرف المحلة. فصرخ الشعب إلى موسى. فصلى موسى إلى الرب فخمدت النار. فدعى اسم ذلك الموضع تبعيرة لأن نار الرب اشتعلت فيهم»** (عدد ١١: ١ ـ ٣). «وصلّى إلى الرب» هنا تعني أنه رتّل كلمات قُدْرةٍ معينة، أي قرأ تعويذة سحرية، فانطفأت النار، رغم أن الرب هو الذي أشعلها من ناره.

ولا غرو، وذلك تصوُّر الحكايات لموسى كساحر قادر، أن أفلتت حكايات عن موسى عند تحرير «العهد القديم»، فتضمنتها نصوصه الأصلية، وصفته بأنه ـ عندما نزل من الجبل إثر اجتماعه بيهوه وسط كل تلك النار المتقدة كالأتون ـ كانت هيئته قد تغيرت، إذ نبت له قرنان في رأسه. وقد كان تصوير مايكل أنجلو له بهذين القرنين من قبيل الورع والالتزام بما جاء في النص التوراتي الوارد في الترجمة اللاتينية (The Latin Vulgate) وهي الترجمة المعتمدة في الكنيسة الغربية. إلا أن مترجمي نص الملك جيمس تصوروا أن ذلك لا بد خطأ ما، فغيروا النص ليجعلوا لموسى ـ بدلاً من القرنين ـ لمعانا في جلد وجهه، وبذلك ضيّعوا المفتاح الذي كان يمكن أن يدلنا على حقيقة موسى. والنص ـ كما ورد باللاتينية، كما يلي:

«Cumque descenderet Moyses de monte Sinai, tenebat duas tabulas testimonii, et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Domini».

وترجمته: «ولما نزل موسى من جبل سيناء وبيده لوحا الشهادة، كان غير دارٍ بالقرنين اللذين أصبحا في وجهه من جرّاء التكلّم مع الإلّه».

وكانت حجة من أدخلوا ذلك التغيير على النص «أنهم وجدوا أن «القرون» خطأ، وأن الصواب هو «إشعاع». لكن ذلك كان جهلاً من جانبهم، سواء بموسى، أو بأصول الترجمة. وقد فاتهم أن الاجتهادات التي من هذا النوع إنما تجرِّد التوراة من مغزاها الحقيقي»(٤).

ونتيجة لذلك التغيير، الناجم عن الجهل، أو عن استفظاع أن تكون لموسى قرون، بات النص كما يلي في الطبعات المتداولة حالياً: «وكان لما نزل موسى من جبل سيناء ولوحا الشهادة في يده.. أن جلد وجهه صار يلمع في كلامه معه». وتستطرد الحكاية قائلة: «فنظر هرون وجميع بني إسرائيل موسى وإذا جلد وجهه يلمع. فخافوا أن يقتربوا منه. فدعاهم موسى فرجع إليه هرون وجميع الرؤساء في الجماعة. فكلمهم موسى. وبعد ذلك اقترب جميع بني إسرائيل.. ولما فرغ موسى من الكلام معهم جعل على وجهه برقعاً. وكان موسى عند دخوله أمام الرب ليتكلم معه ينزع البرقع» ثم عندما يخرج «يرد البرقع إلى وجهه» (خروج ٣٤: ٢٩ ـ ٣٥).

والواضح من النص المعالَج: (١) أن بني إسرائيل، بما فيهم هرون والرؤساء، ارتعبوا عندما رأوا موسى إثر نزوله من الجبل فهرولوا هاربين من أمامه لولا أن ناداهم موسى، فعاد هرون ورؤساء الجماعة، وهدّأ موسى روعهم بكلام (لم يورده النص للأسف). وإذ وجدت بقية «الشعب» أن هرون والرؤسا عادوا فوقفوا مع موسى ولم يلحقهم ضرّ، عادت فوقفت أمامه (٢): أن من حرر النص عني عناية خاصة بتأكيد حكاية «لمعان جلد موسى» وحكاية البرقع، بتكرارهما تكراراً لافتاً للنظر. ومن الواضح أن مجرد لمعان الوجه لم يكن حرياً بأن يثير كل ذلك الرعب لدى بني إسرائيل، وأن ما أثار رعبهم وجعلهم يهربون خشية أن يكون قد نزل لهم من الجبل كائن يضرهم، كان مرأى القرنين. والواقع أن لجوء من قاموا بتمويه النص بإحلال لمعان الجلد محل القرنين لم يكن موفقاً كل التوفيق. فـ «اللمعة» في الجلد هذه كانت مسألة خطيرة للغاية عند القوم وكهنتهم، بل وعند يهوه ذاته

الذي اعتبر الإصابة بها نجاسة توجب طرد المصاب بعيداً عن بقية «الشعب». وذلك ما يوضحه سفر اللاويين على الوجه التالي:

«يكون نجساً ويقيم خارج المحلة وحده كل رجل أو امرأة في جلده أو جلدها لمعة». (لاويين ١٣: ٤٦).

وعلى ضوء هذا التحريم القاطع ينكشف استبدال قرني موسى المذكورين صراحة في النصوص الأصلية غير المعالجة بـ «لمعان جلد وجهه» كضرب غريب من الاستيئاس من جانب المترجمين الورعين الذين استفظعوا أن يكون لموسى قرنان في رأسه في حين قررت التوراة نفسها ذلك فأعطوه بدل القرنين ـ في الترجمة ـ تلك اللمعة التي كانت حرية، طبقاً لتعليمات يهوه الصريحة المسجلة في التوراة، بجعل «الشعب» ينبذه ويجعله يقيم بعيداً خارج المحلة. فالشعب ـ كما تبين التوراة بما لا يدع مجالاً للشك ـ كان مبتلى بالأمراض الجلدية بشكل جعلها محل اهتمام خاص من موسى تمثل في كل تلك التعليمات التي قال أنها صدرت إليه من يهوه بشأن تلك الأمراض المقززة الكثيرة التي شغلت حيزاً بالغ الكبر من سفر اللاويين وغيره. ودعنا ـ حتى لا ندخل في متاهات غيبية ـ من التساؤل الذي يظل مشروعاً عقلانياً، وهو: لمَ لمْ يشف يهوه ـ وهو قادر على كل شيء ـ شعبه ابنه البكر معبوده من كل ذلك السيل الصديدي والنزف واللمعان والبرص والقراع والقوباء والنتوءات والأورام الخبيثة والتقيحات مرة واحدة وينتهي فلا يترك «الشعب» المسكين يتعذب ويشغل كهنته المقدسين بفرز النجس من غير النجس، أو ـ وهذا أضعف الإيمان ـ لمَ لمْ يعط موسى وصفة أو وصفتين إلهيتين تشفيان كل تلك الأمراض وترفعان من قدر موسى كشامان متطبب ساحر للشعب؟ المهم أن يهوه ـ لحكمة تقصر دون فهمها العقول بطبيعة الحال ـ امتنع عن تقديم تلك الخدمة إلى «الشعب» رغم أنه فعل كل شيء آخر من أجله، ابتداء من التواطؤ على السلب والاشتراك في توزيع النهب

اشتراكا فعلياً، إلى دفع عشرات الشعوب إلى يد «الشعب» المبارك ليفترسها ويشرب دماءها. ونتيجة لامتناع يهوه ـ لتلك الحكمة العليا التي تعلو على الأفهام ـ عن شفاء «الشعب» من جربه وحكته وسيله الصديدي ولمعان جلده، ظلت تلك «اللمعة» عرضاً خطيراً من الأعراض التي تحتم على «الشعب» ـ بتعليمات صريحة من يهوه ـ طرد المصاب بها بعد سبعة أيام لا أكثر من اصابته بها. وموسى المسكين ـ كما تروى الحكاية بعد أن نقّحت في الترجمة ـ ظل يعاني من تلك اللمعة وقتاً طويلاً لأنه ظل داخلاً خارجاً من عند يهوه وظل ـ نتيجة لجلوسه أياماً (وصلت في بعض المرات إلى أربعين يوماً بلياليها) إلى كل تلك النار المنبجسة من مجد يهوه ـ يزداد وجهه لمعانا، مما اضطره إلى وضع برقع على وجهه ليخفي اللمعة عن «الشعب». وهو ما يوقفنا على أن المترجمين الورعين هنا، بدلاً من أن يقدموا عوناً تحريرياً لموسى والكهنة المؤلفين، بإزالة القرنين من وجه موسى واعطائه اللمعة بدلاً منهما، لم يغشّوا المؤمنين فحسب، بل وغشّوا موسى ذاته وعقدوا مع ذكراه صفقة خاسرة متى أخذنا في اعتبارنا خبرة «الشعب» الرضيّة باللمعة وغيرها من الأمراض الجلدية، ووضعنا تلك الخبرة في الكفة الأخرى من الميزان مقابل ما سجلته كل أسفار «العهد القديم» من ولع مشبوب للشعب المبارك بالبعليم وكل تلك الآلهة القديمة التي كان ظهور القرون في رؤوسها دليلاً على قدرة فائقة وسحر عظيم(*). وهو ما تكشف عنه الحكاية المعالَجة ذاتها. فهي قد رفعت القرنين من رأس موسى ووضعت

(*) وللاستزادة في هذه النقطة الكاشفة، يرجع إلى كتاب الباحثة اليهودية:
Ruth Mellinkoff: **«The Horned Moses in Medieval Art and Thought»**, 1970.
فالباحثة ترفض المراوغة القائلة بأن الفنانين المسيحيين كمايكل انجلو ضللتهم ترجمة القديس جيروم اللاتينية المغلوطة لنص سفر الخروج ٣٤: ٢٩ ـ ٣٥ وهي الترجمة التي وصفت موسى وقد طلع له قرنان. ومن واقع البحث العلمي المنهجي تقرر الباحثة ان مسألة القرنين صحيحة وليست ترجمة مغلوطة وتقدم تحليلاً شاملاً لرمزية القرنين في تأليه الابطال في العديد من الثقافات الدينية.

مكانهما «اللمعة»، لكنها ـ تماماً كما لاحظ فرويد في نقده لمعالجات المحررين الأصليين للنصوص وتورعهم عن إزالة كل ما كانت المعالجة الناجعة تقتضيه من تفاصيل النص المعالج ـ ظلت حكاية كاشفة عما حاول المترجمون الذين عالجوها إزالته بمعالجتهم إياها. فهم قد اكتفوا بالحيلة الصغيرة المتمثلة في إحلال «لمعة في وجهه» محل «قرنين في رأسه»، وتركوا بقية الحكي كما كان. ونتيجة لبقاء الحكي كما كان ظل من الواضح تماماً أن ما أخاف «الشعب» في مبدأ الأمر فجعله يهرول مبتعداً هو وهرون وكل رؤساء الجماعة لم يكن «لمعة» بل كان القرنان المهيبان اللذان رأى المترجمون تخليص موسى منهما. فلو كان ما جعل «الشعب» ورؤساءه يهرول مبتعداً «لمعان في وجه موسى»، لما استطاعت قوة على الأرض اعادة الشعب ليقف قرب موسى، إن لم يكن لشيء فلأن تعاليم يهوه كانت صريحة في اعتبار مثل ذلك اللمعان دليل «نجاسة»، فوق ما كان اللمعان حرياً بأن يثيره لدى «الشعب» من خوف العدوى. أما نزول موسى من الجبل بعد اجتماع طويل بيهوه وسط كل تلك النيران والأدخنة والدمدمات البركانية وقد نبت له في وجهه قرنان، فلا شك أنه كان حرياً بأن يرفع من قدر موسى السحري لدى «الشعب»، ويجعل «الشعب» ينظر إليه لا كمجرد كاهن آخر من البشر بل كمخلوق ذي قوى وصفات خبيئة ومرعبة حقاً لكنها منبئة عن أنه «شيء آخر» ومتصل فعلاً بالقوى الخفية. وهكذا فإنه يعقل أن يكون «الشعب» ـ بعد زوال صدمة المفاجأة ـ قد عاد فوقف محملقاً إلى موسى بقدر من الخشوع والاستعداد للتصديق أكبر من ذي قبل، بفضل القرنين، وهو ما لم يكن حرياً بأن يحدث لو كان الأمر قد تعلق بـ «لمعان في وجه موسى».

ويبدو فعلاً أن ذلك كان الهدف الأصلي من حكي النصوص الأصلية (التي عالجتها فغيرتها الترجمة) عن طلوع قرنين في وجه موسى: إعطاء موسى بعداً غيبياً يجعله أكثر من مجرد كاهن من البشر. فمثل تلك القرون لا تنبت في وجه أيٍّ كان. وبذلك يكون المترجمون

الأتقياء عندما أفزعتهم فكرة القرنين لما أثارته من تداعيات غير لائقة في أذهانهم الورعة، فطمسوا القرنين من الصورة التي عني المؤلفون الأصليون، والمحررون أيضاً، بجعلها في صلب الحكي عن موسى وهو نازل من ذلك اللقاء الناري على قمة الجبل وبيده لوحا الشريعة، وأحلوا محلهما تلك اللمعة المشينة التي لم يكن هناك ما يدعو اطلاقاً إلى ابتلاء الشخصية بها وجعلها تلبس برقعاً، قد أفسدوا بورعهم وتدخلهم الحكي التوراتي وحرموا النص من جزئية تعمد المؤلفون أن يضعوها فيه ورأى المحررون أنها وافية بالغرض فتركوها كما هي. ولهذا، كان الباحث الذي أوردنا منه الاستشهاد المشار إليه في الهامش رقم (٤) من هوامش هذا الباب، محقاً في قوله أن المحاولات التي من هذا النوع «تجرّد التوراة من مغزاها الحقيقي». فالقرون، في أساطير إنسان الشرق الأدنى القديم، وأساطير غيره من الشعوب، كاليونان وشعوب اسكندناوه، رموز قوى خفية، ورموز شامانية، ورموز ملكية. وفوق كل شيء، رموز سحرية. وفي حكاية يوسف بالتوراة، وصف ابنا يوسف بأنهما «قرنا يوسف»، أي مصدر قوته وعزه. وفي ديانة اليونان القدماء، كان ديونيسيوس إلّهاً بقرنين. كما كانت آلهة الشعوب الشمالية (الاسكندنافية) تصور في أسطورياتها بقرون في رؤوسها ولذلك كان أبطال الفايكنج يرتدون خوذات محلاة بقرون ضخمة. وفي تصوير حكاية التوراة لموسى نازلاً من نيران يهوه وقد نبت له قرنان في رأسه، أعطته الحكاية صفات الساحر الشامان والملك مجتمعة.

ولقد كان ذلك منطقياً فيما يخص كاهن/قائد/بطل مخالط باستمرار لإلّه ذي قوى سحرية نبعت أساساً من هويته المزدوجة التي جمعت بين النار والحيّة.

وللنار مكانة هامة في الديانة المصرية التي تربى في رحابها موسى، لكنها اختلفت تماماً عن البعد التدميري (الذي جعل أدوارد ماير يصف يهوه بأنه «شيطان من شياطين البراكين») الذي اتخذته في هوية يهوه. فقد انبنى المغزى الديني للنار عند المصريين على أساس

الخبرة الإنسانية بقدرتها المدمرة وقدرتها الخيّرة في آن معاً. إلا أن إيمان المصريين بأن الحق والخير والصلاح شكّلت الصفات الأساسية للألوهة، جعل الفكر الديني المصري ينسب للألوهة ما هو خيّر من قدرة النار (الضوء ـ الدفء ـ الحياة) واعطاء ما هو شر ومدمر من قدرتها للشياطين والأرواح الشريرة أعداء الألوهة. وقد جُسِّد ذلك الجانب الخيّر من قدرة النار في عين الإلّه الشمس رع (قرص الشمس) واهب الحياة والدفء لكل الأحياء، وبلغ ذروته في عبادة اخناتون. وفي الاسطورية المصرية، نجد «جزيرة النار» كموطن للإلّه، كتعبير مجازي أسطوري (mythopoeic) عن بزوغ الشمس من حريق الأفق الشرقي في السماء المصرية. كما اعتبر الفكر الديني المصري النار رمزاً للطهارة وعنصر تطهير وتطهّر روحي (بطرد قوى الظلام والشر) ومادي بحرق الفساد الذي يدب في الجسد، وهو تصّور وصل إلى ذروته في ممارسة شعائرية جنائزية تمثّلت في وضع المشاعل في القبر لتطهير الجسد المسجى من دنس العالم الأرضي المحدث للفساد قبل أن تشرع الروح في رحلتها الأخيرة إلى العالم الآخر.

أما الوجه الشرير من قدرة النار (التدمير) فعزي إلى كائنات تحت أرضية نلتقي بها في النصوص الجنائزية طالعة من أنهار نار قاذفة ألسنة لهب صوب الروح المسافرة إلى قاعات أوزيريس لتحتويها وتدمرها فتحرمها من فرصة البقاء والانبعاث. والواضح طبعاً أن تلك التصورات لعبت دوراً لا يستهان به في اعطاء المسيحية تصورها للجحيم. فنحن، في الفصل التاسع والخمسين من «كتاب الأبواب» نقف على مصير الأرواح التي حوكمت في قاعات أوزيريس فوجدت مذنبة وغير مستحقة للبقاء، وهو مصير رهيب يضعها عزلاء في مواجة الهولة أميميت قاذفة اللهب التي تلقي بها في بحيرة النار. وقد استعار سفر الرؤيا تلك البحيرة، فاسماها «البحيرة المتقدة بنار وكبريت» وقال أن أرواح الخطاة تلقى فيها لتذوق «الموت الثاني» (سفر الرؤيا ٢١ : ٨).

ومن الواضح أن موسى وقد اختار معبوداً بركانياً لينشىء حوله

ديانة للشعب مما استنسخه من الديانة المصرية، وجد في العنصر الناري من تصورات المصريين عن الألوهة نبعاً يستمد منه ما يضفي قداسة على ذلك المعبود الصحراوي. لكنه ـ في غمار ذلك الاقتباس ـ لم يفرّق كثيراً بين الوجهين الخيّر والشرير لقدرة النار على النحو الذي التزمته الديانة المصرية، فأدمج كلا الوجهين في صورة يهوه وعمّق بذلك صورة شيطان البراكين في صياغته للرؤية المستنسخة لذلك المعبود.

وبذلك، باتت النار «وجوداً» حياً ليهوه، حتى وهو على الأرض، في «خيمة الشهادة»، لا على رأس الجبل: «وفي يوم إقامة المسكن غطّت السحابة المسكن خيمة الشهادة. وفي المساء كان على المسكن كمنظر نار إلى الصباح. وهكذا كان دائماً. السحابة تغطيه نهاراً ومنظر النار ليلاً» (عدد ٩: ١٥ و ١٦).

أما على رأس الجبل (فوهة البركان) فحدّث عن النار ولا حرج: «هذه الكلمات كلم بها الرب كل جماعتكم في الجبل من وسط النار والسحاب والضباب وصوت عظيم ولم يزد. وكتبها على لوحين من حجر وأعطاني إياها. فلما سمعتم الصوت من وسط الظلام والجبل يشتعل بالنار تقدّمتم إليّ جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم. وقلتم هو ذا الرب إلّهنا قد أرانا مجده وعظمته وسمعنا صوته من وسط النار. هذا اليوم قد رأينا أن الله يكلم الإنسان ويحيا. وأما الآن فلماذا نموت. لأن هذه النار العظيمة تأكلنا. ان عدنا نسمع صوت الرب إلّهنا أيضاً نموت. لأنه من هو من جميع البشر الذي سمع صوت الله الحي يتكلم من وسط النار مثلنا وعاش؟ » (تثنية ٥: ٢٢ ـ ٢٦).

وبطبيعة الحال لا يستطيع بشر عادي أن يظل يجلس إلى تلك النار المشتعلة كالأتون ويتحدث إلى من بداخلها أوْ يتحدث إليها وينجو. وهذا هو ما قاله سفر التثنية تحديداً. فبعد أن قال «الشعب» لموسى هذا الكلام وأعرب عن خوفه من أن «هذه النار العظيمة قد تأكلنا» طلب من موسى أن يقوم هو بتلك المهمة الخطرة: «تقدم أنت واسمع كل

ما يقول لك الرب إلّهنا وكلمنا بكل ما يكلمك به الرب إلّهنا فنسمع ونعمل» (تثنية ٥: ٢٧). وهذا منتهى العقل. فتبعاً لحكي التوراة في سفر التثنية (ودع عنك أنه مختلف عن حكي نفس الحكاية كما وردت في سفر الخروج) كان «الشعب» قد رأى مجد الرب ونيرانه وتكلم الرب معه من قلب النار المشتعلة، واقتنع «الشعب»، وصدّق. لكنه - من فرط فظاعة النيران - خاف على نفسه أن تأكله تلك النار، وقال لموسى يكفي هذا، من الآن فصاعداً أنت الذي تذهب فتتكلم معه وتبلغنا بما يقول ونحن سنفعل كل ما تقول أنه قاله لك. وبذلك، يكون «الشعب» قد سلّم أخيراً (في هذا الحكي المختلف عما قبله) بكون موسى «شيئاً آخر»، نوعية أخرى شامانية ساحرة تقدر على التعامل مع كل تلك النار المتقدة كالأتون دون أن يحدث لها شيء إلا ظهور قرون في الرأس، وهو ما يؤكد أن ذلك الشخص موسى من طينة أخرى فوق بشرية، وإن كانت دون إلّهية. وفي نفس الوقت، يكون «الشعب» قد سلّم أيضاً بأن معبوده يهوه إلّه ناري.

غير القدرات السحرية في مجال التعامل مع النار، تضمنت سلسلة الحكايات التي نسجت وضمّنها المحررون في التوراة، حول شخصية موسى، قدرات أخرى عظيمة سحرية أضفيت - بشكل ملائم تماماً لمقتضى الحال - على كاهن انتسب، في تلك الحكايات، أو نسبه المؤلفون، إلى سبط لاوى (Levi) ، أي سبط الأفعى، الحية المتحوية، التنين لوياثان (Levi - athan) والتنين حية قاذفة لهب. وقد كانت أول قدرة عزيت إلى موسى بعد قدرة الدخول في النار والخروج منها، وقدرة التحكم فيها، قدرة تحويل العصي إلى حيّات. ففي أول درس سحري أعطاه يهوه لموسى، قال له «ما هذه التي في يدك؟ فقال موسى عصا. فقال له يهوه اطرحها إلى الأرض. فطرحها إلى الأرض. فصارت حيّة. فهرب موسى منها. ثم قال الرب لموسى مدّ يدك وامسك بذنبها. فمد يده وأمسك. فصارت عصا في يده. فقال الرب لكي يصدقوا أنه قد ظهر لك الرب إلّه آبائهم» (خروج ٤: ٢ - ٥).

والسؤال هو لماذا وجد يهوه (أو من ألّف الحكاية) أنه كان من الضروري «لكي يصدقوا أنه قد ظهر لموسى إلّه آبائهم» أن يعلّمه يهوه حيلة سحرية، وأن تكون تلك الحيلة متعلقة بالحية؟ هل ذلك لأن القوم لم يكونوا أحرياء بأن يصدقوا إلا إذا كان ذلك الإلّه ساحراً وساحراً تتعلق حيله بالحيّات؟

الذي لا شك فيه أن المحتوى السحري شديد الوضوح في التوراة وكل أسفار «العهد القديم» وكتب الديانة الأخرى، وأهمها التلمود والزُّهار، منبيء عن أن موسى ومن وضعوا أسس الديانة كانوا على وعي عميق باحتياج «الشعب» ـ كيما «يصدق»، أي كيما يتقبل يهوه كإلّه له باعتباره «إلّه آبائه» ـ إلى براهين قوية تقنعه بأن ذلك الإلّه الذي قال أنه «إلّه الآباء» حائز فعلاً لقدرات سحرية لا تقل قوة عن القدرات التي قال التراث الأسطوري المتناقل شفاها وقالت ممارسات «الشعب» أن آلهته الأصلية (والحقيقية) وأبرزها بعل صفون، تمتعت بها ووضعتها في خدمة مصالح القبيلة.

ونحن، عندما نقول شيئاً كهذا الآن، نجد صعوبة واضحة في تقبّله. ولنا كل الحق في ذلك، لأن فكرتنا المعاصرة المتقدمة عن الألوهة تستبعد (أو إن شئنا الحق تبرر عقلانياً rationalizes) مسألة القدرة السحرية للإلّه، وتُحِلّ محلها الإيمان الكامل بأنه قادر على كل شيء. أما من أخرجهم موسى من مصر وأقام لهم ديانة جديدة حول يهوه، فلم يكونوا قد وصلوا إلى مثل ذلك المفهوم الترنسندنتالي للإلوهة، وكانت خبرتهم الثقافية وتراثهم «الروحي» المستمد من تلك الخبرة الثقافية عوامل قوية دافعة إلى رؤية قدرات الألوهة في إطار سحري.

وفي هذا السياق وحده يمكن فهم العبارة الغريبة التي أجرتها حكاية التوراة على لسان يهوه «لكي يصدقوا أنه قد ظهر إلّه آبائهم». فقدرته السحرية على جعل العصا تتحول إلى حيّة كانت المطلب الذي وجده يهوه لازماً «لكي يصدقوا».

لكن السؤال هنا يصبح: لماذا وجد يهوه (أو من ألف الحكاية) أنه

كان من الضروري أن تكون الحيلة التي يبرهن بها يهوه على حيازته لقدرة سحرية حيلة تتعلق بالحيّة؟ لمَ لمْ يحوّل العصا إلى حيوان آخر، أو نبات، أو أي شيء كان خلا الحيّة؟ ولماذا كان من المتعين أن يستهل يهوه المباراة السحرية بين موسى وهرون وكهنة المصريين بعملية تحويل العصي إلى حيات ثم يجعل حيّاته تبتلع حيّات المصريين تعبيراً عن عظم قدرته السحرية وبالتالي تفوّق قدرته على قدرات آلهة المصريين؟

السبب كامن في أن الحيّة لم تكن - في كل ذلك - مجرد أفعى تسعى على الأرض كالدودة، بل كانت حيّة عُبِدَت قبل أن يظهر يهوه على مسرح أحداث الشرق الأدنى القديم بعدة آلاف من السنين. وبوصفها ذاك، كانت الحيّة «شخصية» هامة في الحكايات الفولكلورية والأساطير التي صاغت فيها أجيال وراء أجيال من البشر هناك معتقداتها وصنوف رعبها وتشوّفها وتصوراتها عن الكائنات القوية والقوى الخفية الكامنة وراء ظواهر العالم المرئي. ومن النسيج المتراكب المتشابك المتداخل من الحكي الفولكلوري والإبداع الأسطوري (mythopoeic) الذي ظل يُتَناقَل شفاهاً من جيل إلى جيل، وُضِعت حكايات عديدة كونية الأبعاد عن خلق العالم وكل ما أحاط به من صراعات.

بدأت عبادة الحيّة في العالم القديم في أزمنة مبكرة للغاية. والأغلب أنها بدأت في كنف عبادة الأسلاف. فالأسلاف يموتون ويوضعون في الأرض (يدفنون)، والحيّة تخرج حيّة منسابة، ساحرة ومخيفة في آن معاً، ومصحوبة بالموت دائماً (إذ يغلب أن يموت كل من «لمسته» برأسها، فأعطته من «لعابها»، أي سمها) وهي سريعة وخاطفة. فلا بد أن هذه هي روح السلف الميت الذي وضع في الأرض. ولابد أنها، عندما تلمس الحي لمستها الخاطفة والمحرقة وتعطيه من لعابها، تكون غاضبة عليه. والمسافة بين ذلك التصور وبين محاولة استرضاء ذلك السلف الذي عاد من الأرض على شكل حيّة، بتقديم القرابين، وإقامة

الشعائر، أي العبادة، مسافة قصيرة للغاية. وكما سيأتي ذكره، وجدت في اليهودية طائفة احتفظت بتلك العبادة الضاربة في القدم وعرفت باسم «عبدة الحية» (Ophites) استخدمت في شعائرها الحيّات وأقامت طقوسها في الكهوف أو في الأماكن الخربة أو في الأيكات والأماكن التي تكثر فيها لأشجار، تحت ستار الظلمة.

ومثلما رأى الإنسان القديم الحيّات خارجة من الأرض فاعتبرها أسلافه وقد عادوا إلى الحياة وعبدها، رأى البرق يخطف منقضاً من السماء فبدا له حيّة مضيئة متوقدة بنار من السماء، ثم أوقفته خبرته على أن تلك الحيّة عندما تخطف فوق رأسه يعقبها سقوط المطر الذي يخصب الأرض وينبت البذور، فاعتبرها قوة من القوى الخفية التي يمكن أن تكون مدمرة (بالصواعق) ويمكن أن تكون خيّرة (بالمطر)، واعتبر التدميرَ عقاباً له وغضباً عليه، والمطرَ رضاءً عنه ومكافأةً له من جانب تلك الحيّة السماوية الوضيئة المليئة بالنار. وفي ذلك أيضاً، كانت المسافة بين مثل هذا التصور وبين محاولة استرضاء حيّة السماء القادرة، باقامة الشعائر، وتقديم القرابين، وانشاد التعاويذ، مسافة قصيرة للغاية.

وفي مصر، «عُرِفت عبادة الحيّة قبل عصر الأسرات بأزمنة طويلة، وأقيمت لها أضرحة في أماكن مختلفة، وظل بعضها قائماً وشغالاً لآماد طويلة في بوتو»[٥] (تل الفراعين). وفي كتاب الموتى، نلتقي بحيّة مهيبة تقول البرديات أنها «**عاشت على قمة الجبل الذي تشرق منه الشمس**» وتدعوها بـ «**الحية التي تعيش في نارها**»[٦]. وتلك حيّة كان موسى - بغير شك - قد عرف بحكايتها من «تمرسه بكل حكمة المصريين» واستوعبها جيداً فنقل أسطوريتها إلى الإلـه الناري (البركاني) الذي يعيش في ناره على قمة الجبل واستبقى في تلك الأسطورية ملامح لا سبيل إلى طمسها من تلك الحيّة. وفي حين لم يتسن طمس تلك الهوية الثعبانية في صنع الحكايات التي نسجت حول يهوه، كان من المتعذر ترك الحيّة محتفظة بدورها التراثي القديم في

سياق أعطى دور البطولة لذلك المعبود الناري. ولذلك سارت الحكايات الموسوية على خطى الأسطورية المصرية التي اتخذ رع فيها هويّة الحيّة في البداية، لكنه ما لبث أن تخلص من تلك الهويّة وباتت الحيّة أقوى خصم شرير له وأعطيت اسم أبيب ثم أدمجت في شخصية ست إله الصحراء والجدب والشر. ومثلما تحدّت الحيّة أبيب مخطط رع للخليقة، فعلت حيّة التوراة فخرّبت مخطط يهوه ومشروعاته لآدم (الإنسان الأول). غير أن المؤلفين، وإن وزّعوا الأدوار ذلك التوزيع المستنسخ من الأسطورية المصرية، لم يستطيعوا ـ فيما بدا ـ التخلص بشكل كامل من مؤثّرات التراث الفولكلوري والأسطوري عن الحيّة ومكانتها في ذلك التراث، ونتيجة لذلك، لم ينتبهوا الانتباه الواجب إلى الطبيعة الكاشفة لحكيهم عن إصرار يهوه على أن تكون حيلة تحويل العصا إلى حيّة أول ما يعلّمه لموسى كيما يمكنه من جعل بني إسرائيل يصدقونه عندما يقول لهم أنه التقى إله آبائهم. فذلك الإصرار الذي نسبته الحكاية إلى يهوه في هذه الخصوصية كاشف بكونه يوقفنا على أنه نبع في أدمغة من ألفوا الحكاية ونسبوه للشخصية المحورية فيها، أي يهوه، مما تراءى لأولئك المؤلفين أنه كان من المتعين أن يكون ماضي تلك الشخصية إن كان لها حقاً أن تكون شخصية «إله آباء الشعب». وهو ما يتضح من نوعين من الأدلة التي ينطوي عليها الحكي، وأولهما دليل «عصا الإله»، أي صولجانه الذي بدأ يهوه بتعليم موسى كيف يحوله إلى حيّة، وكان بوسعه أن يعلمه كيف يحوله إلى فرع مورق مثمر (كما حصل لعصا هرون بعد ذلك) أو إلى برق أو صاعقة أو لسان من اللهب أو أي شيء آخر. لكن ذلك كان مستحيلاً، إذ كان من المتعين أن يكون تحوله إلى حيّة ولا شيء سواها، لأنه ـ ذلك الصولجان ـ رمز سحري قديم قدم الجبال لألوهة المعبودة الحيّة. وما زال إلى اليوم مستخدماً كرمز لمهنة الطب باعتبار الحيّة تجسداً للحكمة والقدرة على الشفاء ومنح الحياة (اطالة العمر). وبذلك يكون يهوه، باصراره على تعليم تلك

الحيلة الثعبانية لموسى، قد عني، في منطق الحكاية، بأن يعطي موسى صولجانه، صولجان الإله الحيّة، كيما يتمكن باستخدامه سحرياً من جمع العباد حوله واقناعهم بأنه كان إله آبائهم. وقد استخدم موسى ذلك الصولجان بعد ذلك استخداماً سحرياً حربياً أيضاً، في حكي سفر الخروج، في واقعة عماليق التي وقف فيها موسى على رأس التلة و «عصا الله» في يده، كما أسلفنا (خروج ١٧: ٨ ـ ١٤).

أما الدليل الثاني على الطبيعة الكاشفة لذلك الحكي ففيما أفصحت الحكاية عنه بشأن التاريخ الأسطوري للمعبود والكيفية التي كان بالوسع اقناع «الشعب» بها أنه «إله آبائه»، وهو تاريخ توقفنا أسفار «العهد القديم» المرة تلو المرة على أنه ترسخ في الوعي الجمعي وفي التراث المتناقل شفاهاً كتاريخ لإله من آلهة العواصف خلط في عصور ما بعد موسى بصورة إله بركاني. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك، ترنيمة دبّورة الشهيرة. ففي تلك الترنيمة يطالعنا يهوه صراحة في صورة إله بركاني ينفجر صاعداً من الأرض، فإذا به في السماء قد تحول إلى إله عواصف ورعد وبرق ومطر: «أنا أنا للرب أترنّم. أزمّر للرب إله إسرائيل. يا رب بخروجك من سعير **بصعودك** من صحراء أدوم **الأرض ارتعدت. والسموات أيضاً قطّرت**. كذلك السحب قطرت ماء. **تزلزلت الجبال**» (القضاة ٥:٣ ـ ٥) فصعود الانفجار البركاني من الأرض، وانقضاض الرعد والعواصف والمطر من السماء زلزلا الجبال وجعلا الأرض ترتعد والسماء تنسكب مطراً. وهذه صورة إله براكين وإله عواصف مركبّة حددها وعمقّها أكثر المزمور ١٨: «فارتجت الأرض وارتعشت. أسس الجبال ارتعدت وارتجت لأنه غضب. صعد دخان من أنفه ونار من فمه أكلت. جمر اشتعلت منه. طأطأ السموات ونزل وضباب تحت رجليه.. جعل الظلمة سترة حوله ومظلته ضباب المياه وظلام الغمام.. برد وجمر نار. أرعد الرب من السموات والعلي أعطى صوته برداً وجمر نار. أرسل سهامه وبروقاً كثيرة »(٧ ـ ١٤).

والسهام والبروق الكثيرة، على أية حال، هي ما يعنينا هنا. والواقع أننا متى جمعنا بينها وبين الحيات المحرقة التي كانت تجسداً لغضبة من غضبات يهوه على «الشعب»، لا يمكن - كما يقول إسحق عظيموف(*) - أن نتجنب التفكير في البرق. لأنه: متى كان التصور المبكر ليهوه تصّوراً لإلّه من آلهة العواصف، كان من الطبيعي تماماً أن يكون ظهوره مصحوباً ببروق مخيفة وبهزيم رعد وعواصف مزلزلة.. إلا أن ذلك التجسد في البروق نقل في عصر النبييم إلى كائنات سماوية أدنى من يهوه مرتبة، هي السرافيم المجنّحة، كما نقل التجسد العاصفي إلى الكروبيم.

والذي يوقفنا عليه «العهد القديم» أنه قبل أن يخلّص النبييم صورة يهوه من تلك التجسدات بنقلها إلى «ملائكته» كالسرافيم والكروبيم، أن صورة الإلّه الأفعى القديم، السابقة لصورة إلّه العواصف في عبادات الشرق الأدنى القديم، عندما أعطيت صورة سماوية نتيجة لما لا سبيل إلى تسميته إلا بالانقلاب السماوي الباترياركي على عبادة الإلاهة الأم الأرضية الماترياركية، أدمجت في صورة الإلّـه الأفعى الناري المتجسد في انقضاضه من السماء في بروقه (حيّاته المضيئة أو المتقدة) وهو انقضاض ظل مصحوباً بمكونات الصورة المركبة لذلك المعبود كإلّه براكين وإلّـه عواصف. وتلك - كما توقفنا الدراسة المقارنة للأساطير والديانات القديمة - أزدواجية ملحوظة بشكل متواصل في تصورات الإنسان القديم لآلهته وللقوى الخفية.

وفي سياق ذلك كله، تبرز - في عبادة يهوه كما في الكثير غيرها من عبادات الشرق الأدنى القديم - المكانة الأسطورية المعلاّة للحية.

وإبتداء، قبل أن نتوغل في استقصاء تلك المكانة الأسطورية، نتوقف عند منشأ التسمية. وعربياً، كما يقول المنجد في اللغة، «الحيّة

(*) ارجع في ذلك إلى بند Seraphim في كتابه الموسوعي **«Asimov's Guide to the Bible»** الناشر: Avenel Books, New York.

مؤنث الحيّ، وجمعها حيّات وحيوات، وتعني الأفعى، **وهي مشتقة من الحياة»**. ومن الحية، مسافة قصيرة للغاية إلى «حواء» (وهي في العبرية حوّه)، التي يعطينا المنجد إياها بمعنى «جامع الحيات»، أي من يحوى أو تحوى الحيّات.

وفي تفسير أسم «حواء»، تقول التوراة أن «آدم دعا اسم امرأته حواء(*) لأنها أم كل حي» (تكوين ٣:٢٠). ومن الواضح طبعاً أن حواء لم تكن، عندما طردها يهوه من الجنة مع آدم، قد أصبحت بعد «أم كل حي»، وتبعاً لذلك، يكون من الواضح أيضاً أن هذا القول أجراه المؤلفون على لسانه بعد الواقعة بقرون، وهم يؤلفون ويحررون، نظراً لأن آدم، عندما أسمى امرأته «حواء لأنها أم كل حي»، لم يكن «قد عرفها» (أي ضاجعها) بعد، فذلك حدث بعد الطرد من الجنة، في الاصحاح الرابع من سفر التكوين، ونظراً لأنها لم تكن قد حملت وولدت بعد ثم تناسل نسلها فباتت «أما لكل حيّ»، تكون التسمية وتفسيرها ـ في الزمن القصصي ـ قد سبقا الحدث المسمى بزمن طويل.

غير أن التسمية تشير، وهذا هو الذي يعنينا، أنها ـ كتسمية الحيّة سواء بسواء ـ مشتقّة من الحياة. ومتى عدنا إلى حكاية آدم وحواء في نصوصها الأولى التي لم تكن قد عُولِجت بعد، نجد أن الحكاية وحّدت ـ في واقع الأمر ـ بين حواء والحيّة في أسطورة ليليت، أو «زوجة آدم الأولى».

وأياً كانت الحال، سنجدنا ـ حيثما ذهبنا في شأن الصراع بين يهوه والحيّة ـ مواجهين بعلاقة وثيقة وحميمة، لا بين الحيّة وحواء فحسب، بل بين الحيّة ويهوه. وحقيقة الأمر أنه لا يسع أي مطّلع على أسطوريات الشرق الأدنى القديم «أن يقرأ التوراة دون أن يتعرف على أسطوريات نظيرة في كل صفحة من صفحاتها، لكنه واجدها وقد حُوِّرت وعُدِّلت كيما تحكي ما هو متناقض تمام التناقض مع ما تحكيه

(*) «حوّة».

الديانات الأخرى في أسطورياتها. ففي مشهد حواء، عند الشجرة، مثلاً، لا تقول التوراة أي شيء يوقفنا على أن الحيّة التي ظهرت لحواء وتكلمت معها كانت في حقيقة أمرها إلاهة هي الأخرى، وإلاهة ضاربة في القدم عُبدت في المشرق طوال ما لم يقل عن سبعة آلاف سنة قبل تأليف سفر التكوين»(٧).

والقول قد يكون صادماً، إلا أن إمعان النظر في ذَنْب الحيّة في حكاية التكوين، بعد التخلّي عن التفكير المنمّط بحكم الاعتياد، يوقفنا على أن ذلك الذَنْب لم يكن متمثلاً في أن الحيّة وجّهت نظر حواء إلى مسألة الجنس فجعلت يهوه يستشيط غضباً، بل تمثّل في أنها، وهي «أحيل حيوانات البريّة» كشفت لحواء، ومن خلالها لآدم، عن أسرار عليا أو «حكمة خفية» رأى يهوه أنها كانت يجب أن تظل قاصرة على الإلَهة. فالحيّة لم تقل لحواء «يوم تأكلان من ثمر الشجرة التي في وسط الجنة ستصبحان عارفين بالجنس»، بل قالت لها «يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر» (تكوين ٣:٥) ويكون من الامعان في الغباء، أو التغابي، أن نفسر «عارفين بالخير والشر» بـ «عارفين بالجنس»، إن لم يكن لشيء فلأن النص يقول أن الحيّة قالت لحواء «تكونان كالله»، والله لا جنس له ولا شأن له بالجنس. وبذلك تكون «عارفين بالخير والشر» هذه بمعنى «مطّلعين على أسرار لا يريدكما أن تطّلعا عليها». وواضح من السياق أن تلك الأسرار التي لم يكن ينبغي لآدم وحواء الاطلاع عليها من خلال تعاطي ثمار شجرة معرفة الخير والشر التي في وسط الجنة (شجرة الأيشيد في الديانة المصرية) كانت أسراراً عظيمة ومكنونة بقدر جعل يهوه يقول بعد أن أكلا تلك الثمار «**هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا (نحن الآلهة) عارفاً الخير والشر**»(تكوين ٣:٢٢). وهو ما يوقفنا على أن قول الحكاية قبل ذلك بقليل أن الأثر الوحيد الذي كان لتعاطي ثمر الشجرة المحرمة تمثل في أن آدم وحواء «انفتحت أعينهما فعلما أنهما عريانان» مجرد قول أضافه المؤلف أو المحرر وعينه على

الضرورة القصصية المتمثلة في أنه كان عليه بعد إخراج هاتين الشخصيتين من الجنة أن يجعلهما يمارسان الجنس وينجبان حتى «يبتدىء الناس يكثرون على الأرض» ويتمكن بذلك من الذهاب إلى غايته من الحكي فيأخذ في بناء «تاريخ مقدس للشعب».

وقد لا نختلف على أن كون «أعينهما انفتحت فعلما أنهما عريانان» لا يتناسب إطلاقاً وقول يهوه «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا». لأننا إذا ما أخذنا بما حاول المؤلف أن يدسه قصيصاً في النص عن العري، كنا بذلك كمن يسلم بأن آدم وحواء «أصبحا كالآلهة» لأنهما فطنا إلى عريهما. وهذا طبعاً لا يستقيم، لأن الآلهة لا تتعرى ولا تلبس الثياب ولا تعنيها مثل هذه المسائل إطلاقاً. وبذلك يكون منطق الحكي ذاته مفصحاً عن أن الأسرار العليا المحرّمة التي جعلت الحيّة آدم وحواء يعرفانها من خلال تعاطيهما لثمر الشجرة المحرمة التي في وسط الجنّة، كانت ولا بد أهم وأجلّ بكثير من الوعي بعريهما، وإلا لما كان يهوه قد قال أنه لم يبق - بعد أن اطلع الإنسان على تلك الأسرار الخفية - إلا أن «**يمدّ يده ويأخذه من شجرة الحيوة أيضاً ويأكل فيحيا إلى الأبد**»(*)، أي يحوز الخلود بعد أن حاز المعرفة بأسرار الحكمة العليا الخفية. وكان ذلك هو السبب في أن يهوه سارع فطرد آدم وحواء من الجنّة «**وأقام الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة شجرة الحيوة**»(تكوين ٣:٢٢ - ٢٤).

وبهذا الفهم، تكون «الخطيئة الأصلية» التي طرد أدم وحواء

(*) وشجرة الحيوة هذه نقلها موسى نقلاً صريحاً من شجرتين في الديانة المصرية:
(١) شجرة «الايشيد» التي يحصل على الخلود من يكتب اسمه على ورقة من اوراقها،
و (٢) شجرة الحيوة، التي في وسط حقل التقدمات والتي تأكل الآلهة ثمرها فتتمتع بالخلود، وتذهب إليها روح الفرعون بعد الممات في رفقة حورس الديوات (او «نجمة الصبح») كيما تسمح لها الآلهة بالحصول على الحياة الأبدية من تعاطي ثمر تلك الشجرة، وذلك تماماً هو ما خشي يهوه ان يفعله ادم، فـ «يمد يده ويأخذ من شجرة الحيوة ايضاً ويأكل فيحيا إلى الأبد».

بسببها الوقوف على أسرار خبيئة محرمة جعلتهما كالآلهة «عارفين بالخير والشر»، وليست الهراء التطهّري الذي ظل يصب في أدمغة أجيال من البشر عن الوقوع في خطيئة الجنس و «أكل التفاحة المحرمة»، إلى آخر ذلك الكلام الذي أصاب أجيال وراء أجيال من أولئك البشر بالعصاب.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا هو: من أين عرفت الحيّة بوجود مثل تلك الأسرار المحرمة أصلاً، ومن أين عرفت أن يهوه كان يعلم بأن آدم وحواء متى أكلا من ثمر تلك الشجرة «ستنفتح أعينهما ويصبحان مثله عارفين بتلك الأسرار»؟.

من الواضح أنه لو كانت الحيّة مجرد بهيمة من البهائم التي عملها الرب (تكوين ٣:١) كما تصفها الحكاية التوراتية، لاستحال عليها: (١) أن تتكلم فتقول لحواء كل ذلك الكلام بلسان «عبري» فصيح، لأن البهائم لا تتكلم، و (٢) أن تقف على أن هناك أسراراً هامة ومحرمة و (٣) تقرأ فكر يهوه فتعرف أنه «عالم أنه يوم يأكل آدم وحواء من ثمر شجرة بعينها من شجر الجنة سيصبحان عارفين بتلك الأسرار المحرمة»وأنه غير راغب في أن يحدث ذلك إطلاقاً.

وبالتالي، يصبح السؤال الذي ينبغي أن يؤرّق العقل ما لم يفضّل اللوذ بجحر الاعتياد المريح، هو: من أين عرفت الحيّة كل ذلك، وكيف عرفته؟ والاجابة الوحيدة على مثل هذا السؤال المركب، كما هي واردة في الحكاية التوراتية، ليست كافية أو مقنعة. فكل ما تقدمه الحكاية من تفسير لكل ذلك العلم الذي توافر للحيّة ولقدرتها على الكلام، أنها «**أحيل جميع حيوانات البريّة** التي عملها الرب» (تكوين ٣:١). ومن الواضح أن كونها «أحيل»، أي أخبث وألأم وأشطر حيوانات البريّة التي عملها يهوه، لا يمكن ـ عقلاً ومنطقاً ـ أن يزودنا بسبب مقبول واحد لكونها عرفت بوجود مثل تلك الأسرار، وعرفت الطريق للوقوف عليها. والذي يقودنا إليه منطق الحكي ذاته ـ ما لم نأخذه باعتباره هذياناً أو كلاماً يقال ويجب أن ندخله في رؤوسنا

بغير إعمال للفكر ـ أن الحيّة لا بد عرفت كل ذلك لأنها كانت تعرفه، أي لأنها كانت في جذور المسألة، وكانت مطلعة على كل تلك الأشياء. وهو ما يفسر لنا غضبة يهوه الشديدة عليها: «لأنك فعلت هذا (فكشفت هذه الأسرار) ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البريّة. على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك» (تكوين ١٤:٣). و «على بطنك تسعين» هذه لا مؤدى لها إلا أن اللعنة جردت الحيّة من طريقة أخرى كانت تنتقل بها قبلاً من مكان إلى مكان فجعلتها «تسعى على بطنها»، لأنه بغير ذلك لا يكون للعنة معنى وتبيت مجانية تماماً. فكيف كانت الحية تسعى قبلاً؟ على ساقين؟ أم، ترى، بأجنحة؟ لا تقول الحكاية. لكنه من المؤكد ـ متى أخذنا بالحكي ولم نتشكك في مصداقيته ـ أنها، قبل اللعنة، لم تكن تسعى على بطنها.

وينسحب نفس التساؤل على اللعنة الأخرى التي صبها يهوه على الحيّة وعلى البشر معاً لأنها كشفت لهم عن أسرار لم يكن ينبغي أن يقفوا عليها: «وأضع عداوة بينك وبين المرأة. وبين نسلك ونسلها. هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه». (تكوين ١٥:٣). فبنفس منطق التساؤل السابق، يتعين التساؤل: كيف كانت العلاقة بين آدم وحواء (البشر) والحيّة قبل تلك اللعنة؟ لا بد أنها كانت علاقة طيبة، وإلا لما تمثلت اللعنة في تحويلها إلى عداوة أبدية. وذلك ما يرجحه منطق الحكاية نفسها. فاستعداد حواء للوقوف مع الحيّة والتحدث إليها، والاصغاء لما قالته لها عن الشجرة التي في وسط الجنّة، وأخذها بنصح الحيّة وعصيان تعليمات يهوه، مؤشرات توجّهنا إلى الاعتقاد بأن الحيّة، قبل تلك الواقعة، كانت على علاقة طيبة بالبشر، وبأن البشر كانوا يصغون لما تقول.

وفي هذا السياق، لا في السياق الجنسي الذي لوى المؤلف أو المحرر التوراتي به عنق الحكاية حين جعل معرفة الخير والشر مفضية إلى لا شيء إلا إدراك آدم وحواء لكونهما عريانين، يمكننا أن نمسك بأول خيط ما يبدو أنه الحقيقة في شأن الصراع بين يهوه والحيّة.



٣ الصراع بين ما تحت الأرض وما فوق الجَلَد

يقول روبرت جريفز أننا كلما التقينا بأشرار الحلقة في الحكي الأسطورى وجب علينا أن نتذكر أن معظم الشياطين والأبالسة في أسطوريات الديانات المختلفة كانت في الأصل آلهة وكهنة ديانات تقادمت وحلت محلها ديانات أحدث حولت شخوصها المقدسة إلى «أرجاس» (متى استخدمنا التعبير الأثير إلى قلوب مؤلفي سلسلة حكايات يهوه في التوراة و «العهد القديم») وأبطالها إلى شياطين.(٨)

والملاحظة لّماحة، وغير مستغربة من كاتب جعل دراسة أساطير الإنسان مجالا مفضلاً له، وهي صادقة بشكل خاص على الحالات التي أبطلت فيها دياناتٌ «علويّة» دياناتٍ «سفْليّـة» (أي تحت أرضية) قديمة وخلفتها فأحلت آلهة تقطن ما فوق «الجَلَد» ، أي السماء بوصفها سقفا للعالم، محل معبودات سفْليّة (chthonic) فما تحت الأرض، أو تحت الماء.

والديانات التحت أرضية أقدم أشكال عبادات الإنسان، وهو أمر منطقي متى أخذنا في اعتبارنا أن الموت والدفن كانا من أول ما قاد العقل الإنساني في طفولته إلى التفكير في أسرار خبيئة أنبأه خوفه أنها لابد كامنة وراء الظاهر المرئي من الأشياء. ومن ذلك التفكير في تلك الأسرار الخبيئة (والمرعبة) نشأ الاعتقاد بوجود «الأرواح»، أي الكائنات الخفية غير المادية، وعبادة الأسلاف، وهو الاعتقاد الذي يمكن اعتباره الخطوة الأولى الجادة صوب السحر والدين.

ومنذ البداية، كانت الحيّة أكثر الكائنات رواجا في أسطوريات الديانات تحت الأرضية التي عبدت فيها معبودات مؤنثـة أهمها «الأم العظمى» ، أو «الأم الأرض» أو «الإلاهة الأم».

«في العصر النيوليتي (الحجري الجديد) الذي عرف الإنسان العيش المستقر خلاله في مجتمعات قروية مستقرة، كانت الشخصية

البؤرة لكل الأسطوريات والعبادات «الإلآهة الأرض» الخيرّة المعطاءة، الأم (بحكم كون الإنسان من ترابها)، والمرضع (بما تزوده به عن غذاء) والمآل (بحكم دفن الجسد فيها بعد الموت)، ومحط آمل الانبعاث. وفي أقدم عصور تلك العبادة (ربما فيما بين ٧٥٠٠ و ٣٥٠٠ ق . م .) في المشرق، يحتمل ـ كما يقول كثيرون من علماء الأنثروبولوجيا ـ أن تكون تصورات عِباد الإلآهة الأم انحصرت في النظر إليها كإلآهة خصب. إلا أن تلك الإلآهة العظمى احتلت في العبادات التي أقيمت شعائرها في معابد الشرق الأدنى القديم، كمعابد سومر، مثلاً، فيما بين ٣٥٠٠ و ٢٣٥٠ ق . م .، مكانة أرفع بكثير من مكانة إلاهة خصب، إذ تنبىء تلك العبادات عن أنها قُدِّست بوصفها تجسُّداً لقدرة المكان والزمان والمادة وهي التي تشكل الاطار الذي يولد فيه كل الأحياء ويموتون، فهي واهبة المادة التي يصنع منها الجسد، وهي التي تصوغ حياة البشر وأفكارهم، وهي التي تتلقاهم بعد الموت، وبذا فإن كل ما له شكل واسم، بما في ذلك أي معبود، خيّراً كان أوشريراً، رحيما كان أو إلّه نقمات، إنما هو من رحمها»[٩].

ومن خلال ألوهة الأرض، قُدِّست وعُبدت الكائنات التي تسكن ما تحت سطحها، وأهمها وأخطرها الحيّة. وذلك ليس مستغرباً متى أخذنا في اعتبارنا أن الحية مخلوق غامض، مثير لاستجابات متضاربة لدى الإنسان تترواح بين الانسحار والنفور. وقد عزيت إليها أسطورياً قدرة الخلق حتى في أكثر ديانات العالم القديم تقدماً. فنصف الكائنات المقدسة في الثامون المصري، مثلاً، إلآهات إناث لهن رؤوس حيّات، بل وأن رع ذاته أُعطي رمز الحيّة في أقدم أشكال الديانة المصرية. كما استُخدِم شكل الحية كرمز مقدس محيط بتاج ملوك مصر. إلا أنه، بتقدم الفكر الديني، أعطيت للحيّة وظائف أخرى في الأسطورية الدينية. فالحية الشيطان، آبيب (الذي دعاه اليونان ب «أبوفيس») أعطيت دور التجسد الأخطر من تجسدات الشر بشكل يجعلنا

نستحضر في الذهن من فورنا الدور الذي أعطي للحيـة في أسطورية سفر التكوين بالتوارة، ونستحضر أيضاً المسار الذي انتهى باسباغ هويتها على كبير الشاتانيم، الشيطان ابليس. فتلك الحية آبيب كانت جاهدة باستمرار في محاولة منع الإلّه الشمس رع من إسباغ نعمته على العالم، آخذة كل يوم في التصدي لرحلته اليومية من الشرق إلى الغرب، ومن الغرب ـ عبر العالم السفلي ـ إلى الشرق ثانية، مهددة بذلك توازن الكون كله، على النحو الذي نجده تفصيلاً في كتاب الـ «الساعات»، الذي يصف رحلة رع عبر الأقسام (الساعات) الإثنتي عشرة للعالم السفلي. فالصراع كان مستمراً لا ينقطع بين قوى الظلام والشر التحت أرضية التي جسدتها الحيّة آبيب، عدوة رع، وبين قوى النور والخير المجسّـدة في ذلك الإلّه. وعند مطلع الشمس في كل نهار، وعند مغيبها، كانت المعركة تحتدم بين الإلّه والحيـة، فيثخنها الإلّه بالجراح ويصطبغ الأفق بدمها.

وفي عبادة أوزيريس، أعطيت الحية وضعية دينية أخرى وحدّت بينها وبين ست، إلّه الشر عدو أوزيريس، وعدو الألوهة بشكل عام(*). وكان سِت في الأصل معبوداً عُزيت إليه قدرات خارقة، فوصف في النصوص الدينية المصرية الأقدم بأنه «إلّه القدرة العظيمة»، بل وعُظّم بعض الفراعنة بوصفهم بأنهم «في قوّة ست». إلا أن ذلك كان قبل إعلاء عبادة أوزيريس التي أُعطي فيها سِت دور خصم الإله ومضطهده، بل وقاتله في النهاية . ومن التطورات ذات المغزى التي يمر بها كثيرون من المؤرخين ودارسي ديانات الشرق الأدنى القديم مَرّ الكرام (أو مَرّ المرتعبين، في الواقع) تبنّي الهكسوس الرعاة الآسيويين الذين تفرعنوا في الوجه البحري لبعض الوقت قبل أن ينظّف أحمس الأرض من شرّهم، لعبادة ست، وجعلهم إياه إلّهاً رئيسياً لهم. وهو ما لم يستغربه المصريون بطبيعة الحال لأنهم كانوا قد اعتبروا ست، من

(*) انظر «قراءة سياسية للتوراة» أوزيريس ـ ست.

مبدأ الأمر إلّهاً صحراوياً (إلّه جدب وجفاف) وقابلوا بينه وبين أوزيريس الذي قدسوه كإلّه خير وزرع ووفرة. فكان من الطبيعي أن ينجذب الرعاة الهكسوس الوافدون من الصحراء إلى عبادة ست.

وقد كانت لستّ، من مبدأ الأمر خواص عديدة مما يعزى إلى القوى الخفية التحت أرضية (بالمقارنة بخواص حورس السماوية). فقد قالت النصوص الدينية المصرية أن انفاس ست هي التي تتجسد على شكل حيات تخرج من باطن الأرض، كما اعتبره المصريون أيضاً «إلّه المعادن» ودعوا معدن الحديد باسم «عظام ست». وبتعاظم عبادة أوزيريس واتجاه الفكر الديني المصري إلى جعله إلّها للعالم السفلي (التحت أرضي) مع جعل حورس، ابنه، إلّها سماوياً، والاحتفاظ بذلك بما أملته باستمرار ازدواجية النظر إلى طبيعة الإلّة، كان لابد من طرد سِت من مملكته السفلية، فبات في الأسطورية المصرية إلّها جانحاً انتقم منه حورس (السماوي) انتقاما بالغ الفظاعة وحوكم امام محكمة الآلهة فطرد إلى مملكته الأصلية، الصحراء، وهو ما يشير إلى عبادة الهكسوس الرعاة القادمين من الصحراء له، وأخذهم لعبادته معهم عندما طردوا من مصر ونشرهم إياها بين غيرهم من الرعاة الآسيويين. وبذلك، ازدوج ذنب ست عند المصريين، فلم يعد عدوا للإلّه فحسب، بل ورمزاً لكل الشرور وعدوا قومياً للمصريين.

وبهذه الصفات، بات سِت تجسداً للحيّة التنين[١٠] آبيب عدوة الإلّه وتجسُّداً للظلام والشر، وبدأت الصلوات المصرية تجمع ما بين أبيب وست في تعاويذ وُصِفت بأنها «تكفل الحماية حقاً من كل شر» سواء للأحياء ، أو للروح في رحلتها إلى قاعات أوزيريس بعد الممات.

وفي بداية الأمر، عرف ست طريقه إلى أسطوريات «الآراميين التائهين» باسباغ هويته على عيسو «أدوم»، خصم البطل القومي يعقوب وأخيه، تماماً كما كان سِت خصماً وأخاً لأوزيريس. وكان ذلك الضرب من الادماج عن طريق إسباغ الهوية أسطورياً، أمرا ميسّراً للآراميين التائهين بالنظر إلى تشابه (أو ما وضع في الحكي عن عيسو

من خصائص جسدية أوجدت ذلك التشابه) بين ست وعيسو. فسِت، حسبما وُصِف في النصوص المصرية، كان أحمر الشعر أحمر البشرة. وقد دعي عيسو «أدوم» لأنه كان كذلك، أحمر الشعر أحمر البشرة. وسِت كان إلّها صحراوياً صياداً، وقد جُعِل عيسو في الحكاية التوراتية كذلك «إنساناً صياداً صحراوياً». وسِت ظل يحاول قتل أوزيريس، وكذلك فعل عيسو في التوراة، فظل يتعقب أخاه يعقوب ليقتله.

ومثلما أُسبِغت في الديانة المصرية هوية الحيّة آبيب على سِت، فوحِّدا في شخصية «خصم الإلّه» ومضطهده، أُسبغت في اليهودية هوية الحيّة التي أوقفت آدم وحواء على الأسرار المحرمة، على «خصم يهوه» ومضطهده، الـ «شاتانا»، أي الشيطان. ومن اللافت للنظر حقاً أن الشيطان، ابليس، ذاك، أُسمي في مواضع كثيرة من «الكتابات المقدسة» بـ «الخصم» أو «العدو»، أي خصم يهوه وعدوه. ونحن إذا ما تأملنا في حكي التوراة والعهدين القديم والجديد عن ذلك الخصم العتيد، سنجد أنه يمثل - على مستوى ميتافيزيقي - العكس أو النقيض لكل ما هو طبيعي، أي ما هو سويّ ومن صنع الألوهة[١١]. وهناك تعبير لاتيني يقول: «Diabolus est Deus inversus»، وترجمته «الشيطان هو الإلّه معكوساً».

وهو ما يعود بنا إلى الشجار الذي أوردته التوراة بين يهوه والحيّة وطورته اليهودية ثم المسيحية إلى صراع كوني بين الإلّه والشيطان، أي بين قوى النور والخير الساكنة فوق الجَلَد، وقوى الظلام والشر الساكنة تحت الأرض، وتحت سطح الماء أيضاً.

فمن وجه بعينه، يتفق تصوير ذلك الصراع اتفاقاً لافتا للنظر بين ما تضمنته الأسطوريات الدينية المختلفة من تصوير لصراع العبادات «السماوية»، أي عبادات القوى الخفية أو التي تتجسد في أشكال مرئية أحياناً و «تتنزل» من السماء إلى الأرض، والعبادات السابقة الأقدم التي دارت حول قوى وكائنات تحت أرضية أشهرها

الحيّات، وكائنات مما تحت سطح الماء، أشهرها التنانين. ومن ذلك المنظور، يكون شجار يهوه مع الحيّة مندرجا تحت هذا التصنيف الأسطوري لتطاحن القوى الخفية التي «من فوق» مع تلك التي «من تحت»، ويستدعي إلى الذهن أيضا الازدواجية التي يعبر عنها سحرياً العدد ٢.

ويندرج تحت التصنيف الأسطوري عينه صراع يهوه، الذي استعارته له التوراة من صراع مردوخ مع التنينة (حيّة الفوضى الأولى) تيامات(*)، مع لوياثان، «التنين» (أيوب ٣:٨)، «التنين/ الحيّة المتحوية» (إشعياء ٢٧: ١)، الذي يفاخر يهوه بأنه «اصطاده بشص وضغط لسانه بحبل واتخذه عبداً مؤبداً» (أيوب ٤١: ١و٤). فلوياثان ذاك، أو لوتان أو ليتان، حية هو الآخر، وحيّة متحوية (متلوية حول نفسها) وحيّة/ تنينة، وهي - بذلك - حية نجدها سارحة في أسطوريات الشرق الأدنى القديم، من مصر إلى بابل مرورا بكنعان، وكان اشتباك يهوه معها لا مهرب منه تماماً كما اشتبك معها رع، ومردوخ. فرعٌ ومردوخ إلّهان مما فوق الجَلد، بينما الحيّة المتحوية التنينة تلك معبودة قديمة مما تحت الأرض وتحت سطح الماء.

ومن وجه آخر، كان الصراع بين يهوه والحيّة محتوماً بوصفه صراع حلول بين ديانة باترياركية (أبويّة) جديدة وديانة ما ترياركية قديمة (أُمويّة)، أي بين ألوهة «مذكَرة» والألوهة «المؤنثة» القديمة التي عُبدت فيها «الإلآهة الأم» أو «الإلآهة الأرض» ورموزها، وأبرزها الحيّة. وذلك صراع نجده في أسطوريات مصر (رع - أبيب)، وبعد ذلك بأزمنة طويلة في أسطوريات اليونان (زيوس - تيفون)، ونجده في التوراة ناشباً محتدماً بين يهوه والحيّة، ثم نجده في اليهودية والمسيحية وقد تطور إلى صراع بين الإلّه السماوي وبين الشيطان، تماماً كما تطور في الديانة المصرية فبات صراعاً بين أوزيريس وست الذي أُدمجت فيه الحية أبيب.

(*) انظر «قراءة سياسية للتوراة»: تيامات - رهب - لوياثان.

إلا أن المسألة، فيما يخص يهوه، ليست بكل تلك الاستقامة الأسطورية. لأن في خزانة عبادة يهوه خبايا كثيرة استمات المؤلفون والمحررون والمفسرون والشراح في محاولة طمسها وكنسها تحت سجادة الورع والتقوى. فيهوه الذي كان أصلاً معبوداً بركانياً تعلم موسى عبادته من المديانيين واستورده لـ «الشعب» مؤكداً له أنه كان ـ في الأزمنة البعيدة الماضية ـ إله الآباء، أُسبغت عليه في الصياغات الأسطورية التي حفل بها التراث المتناقل شفاها والتي استُمِدّت عناصرها من عبادات كثيرة، هويّـة الحيـة/ التنين. و «التنين»، ذلك الكائن الأسطوري، حيّة نارية (محرقة) تقذف اللهب من جوفها كما لم تكفّ عن القول الأساطير التي نسجت حولها. وذلك الاسباغ لهوية التنين على يهوه لم يكن مستعصياً إذ تواءم مع طبيعته الأصلية كمعبود بركاني، أو ـ كما أسماه ادوارد ماير ـ كشيطان من شياطين البراكين التي عبدتها شعوب مختلفة (١) اتقاء لشرها التدميري، و (٢) استجلاباً لما هو معروف أن الرماد البركاني يحدثه من خصوبة في الأرض التي ينزل عليها. وفي سياق ذلك الاسباغ لهوية الحية/ التنين (كالحية أبيب المصرية) أعطي يهوه في الواقع دور الإله المنجب من الإلاهة الأم الأرض، فهو ـ حسب حكاية التكوين ـ الذي أخذ منها الطين وصنع منه الإنسان ونفخ فيه نفس الحياة، وبعد طرده الإنسان من الجنة قضى عليه بأن يعود إلى الأرض التي أُخذ منها. وبهذا الإحلال، أُعطي يهوه أسطورياً دور القدرة على الخلق من الأرض التي كانت في الديانات التحت أرضية قدرة الحيـة، وأعطيت حواء دور الإلاهة الأم، وهو ما يتبين من وصف التوراة لها بأنها «أم كل حي» في قولها «ودعا آدم اسم امرأته حواء (حوّه) لأنها أم كل حـيّ» (تكوين ٣ : ٢٠). فحواء لم تُجعَل «أم كل البشر»، بل جُعِلت «أم كل حيّ»، وهو ما كانت الديانات الماترياركية قد جعلته وظيفة للإلاهة الأم الأرض.

وبهذا المنطق الأسطوري يستقيم معنى ما حكته التوراة عن الخصومة والعداء بين الحيّة ويهوه. فالحيّة، وقد انتُزعت منها ألوهتها

القديمة وأُعطيت لذلك الإآله «المذكّـر» يهوه، انتقمت بأن أفشت للمخلوقين اللذين من طين اللذين صنعهما ذلك الإآله ليلهو بهما فيما بدا، أسراراً من الحكمة الخبيئة لا تعرفها إلا الآلهة. وإذ فعلت الحيّة ذلك، أثارت غضب يهوه، فطرد المخلوقين اللذين من طين خارج الجنة، وأنزل الحيـة إلى مخلوق زاحف «يأكل التراب». والتراب هنا، كما هو واضح، تراب الأرض. وبذلك العمل العدائي يكون يهوه، المعبود «المذكر» قد وضع قدمه على المعبودة القديمة الأرض ورمز قدرتها الأساسي، الحيّة، وأخذ لنفسه قدرة كل منهما، وامتلك سحرهما.

وبطبيعة الحال، اجتهد من وضعوا حكايات التوراة و «العهد القديم» في الصورة المنقحة المعدّلـة التي وصلتنا بهـا ووصلت أجيالا من البشر قبلنا، في محاولة طمس ذلك كله وتلوينه وتنعيمه وتعديله. إلا أن تورع المحررين عن التمادي في ذلك، على النحو الذي لاحظه فرويد(*)، ظل يكشف، رغم كل اجتهاد ، عن خبايا مما أريد طمسه. ومن تلك الخبايا العلاقة، التي أفصحت عنها راية الحيّة النحاس، بين يهوه والحيـة. ففي حكي سفر العدد أن «الشعب تكلم

(*) ارجع في ذلك إلى «قراءة سياسية للتوراة»: فرويد، والاستشهاد هو:

«إن النص (نص العهد القديم) كما وصلنا يكشف عما فيه من آثار ما ظل يدخل عليه من تغيير وتعديل. فهو، من جانب، قد مر بعمليات من المراجعة زيّفته عملاً على جعله متفقاً والمرامي الخفية لمن ظلوا يراجعونه، وحرّفته وشوّهته وزيّدته، بل وقلبته إلى عكسه. ومن جانب آخر، ظلت هناك روح من التقوى والتورع سيطرت على من حرروه فاجتهدوا في الإبقاء على كل شيء (لا يتعارض مع تلك المقاصد الخفية) كما هو بصرف النظر عما إذا كان ذلك يجعل النص متسقاً ام متناقضاً مع ذاته. وهكذا نجد في كل موضع تقريباً فجوات ملحوظة، وتكرارات مزعجة وتناقضات جلية، تكشف كلها عن حقائق لم يكن المقصود اطلاقاً ان يكشف عنها».

(Freud, Sigmund: «The Origins of Religion», Pelican Books, London, 1985, P. 283).

ومن تلك الحقائق التي لم يكن المقصود ان تُكشَف، ما كشفت عنه حكاية الراية التي عليها الحيّة النحاس.

على الله وعلى موسى»، فاستشاط يهوه غضباً «وأرسل على الشعب الحيات المحرقة فلدغت الشعب ومات قوم كثيرون من اسرائيل»، وأن موسى عندما أراد ايقاف المذبحة صنع «راية» حصل على مواصفاتها من يهوه لانقاذ «الشعب». وبطبيعة الحال، كان يهوه قادراً، بعد أن استعطفه موسى بالصلاة، أن يكفّ الحيات المحرقة عن «الشعب» مثلما «أرسلها عليه»، وتنتهي الحكاية. لكن المسألة لم تكن مسألة انقاذ للشعب، بقدر ما كانت صياغة أسطورية جسدت العلاقة الوثيقة بين يهوه والحية. لأنه، بدلاً من أن يكف يهوه الحيات المحرقة، أمر موسى بأن يصنع «حية محرقة ويضعها على راية فكل من لدغ ونظر إليها يحيا» (عدد ٢١: ٦ ـ ٩). فراية الحيّة هذه كانت راية يهوه، وفيها تجسد الإيمان الديني الضارب في القدم بقدرة الحية على جعل من ليس حياً يحيا، وهي القدرة التي استمدتها الحية في الديانات الماترياركية التحت أرضية من الإلآهة الأم، الأرض، مصدر كل حياة، وباتخاذه تلك الراية، اتخذ يهوه لنفسه سحر الحية ذاك. ولا غرو أن عبد بنو إسرائيل تلك الراية طوال قرون بعد صنع موسى لها ورفعها فوق رؤوسهم إلى أن سحقها حزقيا بن آحاز «لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها» (الملوك الثاني ١٨: ٤).

ومن إدماج هوية الحيّة وهوية يهوه، ومن الحكي في نصوص الحكمة الخفية القاصرة على أضيق فئات الكهنوت الموسوي عن الحيّة والتنين لوياثان أي ما وصف «بالسر العظيم لحيّة الغمر العظيم المتحوية» والذي يمثل «ازدواج هوية المعبود في تجسيدها للخير والشر»(١٢) نشأت في اليهودية، كما أسلفنا، طائفة عرفت باسم «عبدة الحيّة»، ظلت متمسكة حتى في العصور الأولى من انتشار المسيحية بعبادة الحيــة رافضة عبادة يهوه باعتباره، في تصوير كهنة ما بعد السبي له، مجرد شيطــان اغتصب مملكة الحيّة الحكيمة المسوحة بدهن المسحة»(١٣).

وفي المنارة المقدسة (المينورا) أي الشمعدان الشعائري ذي الأفرع

السبعة، يرمز الفرع الرابع (الذي يتوسط الشمعدان) «للحية الحكيمة نابو»، ولذلك استخدمه عبدة الحيّة في شعائرهم مما دعى إلى صنع شمعدان الشانوكا أو الحانوكا، عيد الأضواء، بثمانية أفرع، حتى لا يجد عبدة الحية فرعاً أوسط يغُلون به حيتهم المقدّسة(١٤).

إلا أنه وأن اعتبر الكهنة الرسميون تلك الطائفة اليهودية التي عبدت الحية طائفة من الهراطقة، ليس هناك شك في كُمون هوية الحية (وهي التي نسبت إليها الحكمة، والعلم بالأسرار، وقدرة الخلق، في العبادات القديمة كما جعلها ما تتمتع به الأفاعي من عمر طويل قريبة من مفهوم الخلود) في تصور الكهنة لمعبودهم يهوه. والمشاهد أنه مع تطور الديانة وتقدمها صوب مفاهيم أكثر تسامياً، عمد الكهنة ـ بالنهج المألوف في كثير من العبادات ـ إلى تخليص يهوه من هويّة الحية تلك، ونسبوها إلى كائنات سماوية أخرى لكنها دونه مرتبه، هي الملائكة، فأسموها «السرافيم»، في صيغة الجمع، ومفردها سراف (بكسر السين). وسراف تعني «المشتعل» أو «المتقد» أو «المحرق». وقد ورد ذكر تلك الكائنات في سفر إشعياء بوصفها «طبقة من الملائكة»: «رأيت السيد (الرب) جالساً على كرسي عال ومرتفع وأذياله تملأ الهيكل والسرافيم واقفون فوقه لكل واحد ستة أجنحة» (٦: ١و٢). وقد وقع المدافعون والمعتذرون في ورطة حقيقية مع أولئك السرافيم جعلتهم يلوذون بالقول بأنها «اشتقاق من السرابيم عند المصريين»، فاعترفوا على مضض، ولأول مرة، بأنه قد تكون هناك «اشتقاقات» من الديانة المصرية، أخذا منهم بأهون الشرين. والسرابيس، معبود مركب فبركه كهنة المعابد المتأخرة في ظل بطليموس الأول (٣٠٤ ـ ٢٨٢ ق . م .) فجمعوا فيه صفات لأوزيريس، كمعبود زرع وإله حنطة، بصفات العجل ابيس، وخلطوا ذلك ببعض صفات المعبود الاغريقي زيوس، وجعلوا منه إلها رسمياً للدولة في ظل البطالسة. وقد انتشرت عبادته بين اليونان والرومان. إلا أن تلك الحيلة لم تفلح في إخفاء حقيقة السرافيم. فالسَراف (بفتح

السين) تعني الحيـة المحرِقة المجنّحة التي لدغت «الشعب» ولم تنفذه منها إلا راية الحيّة النحاس التي صنعها موسى وظل القوم يعبدونها طوال قرون بعد موسى. والحيلة التي لجأ إليها الكهنة في تخليص يهوه من تلك الهوية الثعبانية المحرجة بعد أن شرعوا في تخليص صورته من ذلك التراث القديم الناطق بأصول العبادة وما فيها من مضامين السحر، أنهم حولوا السرافيم من حيات محرقة طائرة إلى ملائكة طائرة متوقدة نعم، لكنها متوقّـدة بنور لا بنار محرقة، ولها هيئة بشرية. إلا أنه، على الرغم من كل ذلك، لم يتسن طمس البّعد الناري للمعبود. ففي رؤيا إشعياء، بينما السرافيم تنادى «قدوس قدوس قدوس» اهتزت أساسات العتب وامتلأ البيت دخاناً، فأدرك المتنبىء أنه «رأى الملك، رب الجنود»، وإذ ذاك «طار إليه واحد من السرافيم وبيده جمرة قد أخذها بلمقط من على المذبح، فمس بها فمــه.

(إشعياء ٦: ٣ ـ ٦)

٤ الضربات العشر، مباراة بين سحرة

«ورأى إسرائيل الفعل (السحر) العظيم الذي صنعه الرب بالمصريين. فخاف الشعب الرب وآمنوا بالرب وبعبده موسى» (خروج ١٤:٣١).

في هرم المؤسسة الكهنوتية التي تربى في رحابها موسى، كان فرعون، رأس الدولة، يشغل منصب الكاهن الأعلى للإلـه، وتحته في ذلك التسلسل الهرمي للسلطة الروحية، كان كبير الكهنة، باعتباره نائباً لفرعون في وظيفته الكهنوتية، وبعد كبير الكهنة، كان كاهن التراتيل المختص بالقراءة الشعائرية من النصوص المقدّسة. «ولما كان المصريون قد ربطوا دائماً بين قداسة الكلمة التي تخرج من فم الإلّه وتحوُّلها الفوري بمجرد نطق الإلّه بها إلى محتواها، أي حدوث الفعل أو وجود الشيء فور النطق بالكلمة، ساد الاعتقاد، وبخاصة بين العوام، بأن تلاوة ذلك الكاهن المختص بالتراتيل شعائريا للنصوص الدينية المتضمِّنة أقوال الإلّه أكسبه قدرات سحرية عظيمة، وعُزِيت تلك القدرات السحرية بشكل خاص إلى كل من شغل منصب كاهن التراتيل الأول في البلاط الملكي»(١٥).

ومن هنا، جاءت التسمية التي ترددت في حكاية الخروج عن «سحرة فرعون»، ونبعت رغبة يهوه في جعل موسى وهرون يدخلان في مباراة سحريّة حامية الوطيس معهم إثباتاً لأن سحر كاهنيه (موسى وهرون) أقوى من سحر كهنة فرعون، وبالتالي يكون سحر يهوه أقوى من سحر إلّه فرعون. ونتيجة لذلك الطموح السحري، كانت حكاية الضربات العشر.

وكان طبيعياً للغاية ـ بحكم ماضي يهوه الثعباني ـ أن تكون الجولة الأولى من جولات المباراة منصبة على الحيات، وتحويل العصي إلى أفاعٍ، وهي الحيلة التي علّمها يهوه لموسى قائلاً له «**لكي يصدقوا أنه**

قد ظهر لك إلّه آبائهم»، عملاً على اقناع الشعب وارهاب فرعون والبرهنة له على أن سحر موسى وهرون أقوى وأشد ضراوة من سحر كل سحرته وحكمائه (كهنته). ولهذا «كلّم يهوه موسى وهرون قائلاً: إذا كلمكما فرعون قائلاً هاتا عجيبة تقول (يا موسى) لهرون خذ عصاك واطرحها أمام فرعون فتصير ثعباناً». وإذ تلقّى موسى وهرون تلك التعليمات، «دخلا وفعلا هكذا كما أمر الرب. طرح هرون عصاه أمام فرعون وأمام عبيده فصارت حيّة. فدعا فرعون أيضاً الحكماء والسحرة. **ففعل عرافو مصر أيضاً بسحرهم كذلك. طرحوا كل واحد عصاه فصارت العصي حيّات. ولكن عصا هرون ابتلعت عصيهم»** (خروج ٧: ٨ ـ ١٢).

ولندع جانباً كون الحكي، وهو ساذج وخفيف الظل، جعل يهوه يبدو أشبـه بمخرج يعـدّ ـ بتلقين الممثلين أدوارهم وأسطر الحوار ـ لإخراج مسرحية صغيرة لإرهاب فرعون وشن حرب نفسية عليه: «إذا كلمكما فرعون، تقول أنت يا موسى لهرون ما دام هذا الرجل فرعون لا يريد أن يصغي لصوت العقل دعه يرى قوة سحرك. ارم عصاك أمامه فتنقلب إلى حيّة»! وبطبيعة الحال، يهب «عرافو مصر» لمجابهة هذا التحدي، فهم أيضاً يجيدون تلك الحيلة من حيل الصنعة: تحويل العصيّ إلى حيّات. لكن الحكاية لم تتعثر عند الحقيقة الماثلة في أن تلك كانت حيلة شائعة بين سحرة الشرق الأدنى القديم، تماماً كحيلة الحبل التي يمارسها الحواة الهنود الآن، فالمهم ـ من وجهة نظر الحكاية ومن ألفوها ـ مغزاها الأسطوري، وقد تمثل ذلك المغزى في ابتلاع حيّات يهوه لحيّات المصريين. وبذلك يكون الإلّه الأفعى/ التنّين يهوه قد أظهر أنه أقوى من آلهة المصريين وأقدر على ابتلاعهم. وهذا فهم لما تقوله الحكاية لا يمكن لأحد أن يهرب منه مهما بدا بعيداً عما تقتضيه أصول الورع. فهو الفهم الذي ترشدنا إليه عملية إدماج هويـّة الحيّة في هويّة يهوه.

وبعد الحية، الدم. وكما رأينا، عُني موسى عناية خاصة فيما قال أن

يهوه أملاه عليه من طقوس وشعائر، بأن يعطي الدم دوراً سحرياً بالغ الأهمية وصل إلى حد تلطيخ أردية الكهنة به واغراق الهيكل فيه.

وعلى ضوء هذه الأهمية السحرية للدم في شعائر الديانة، كان من المنطقي أن تكون الجولة الثانية من جولات مباراة السحر متعلقة بالدم. فقد قال يهوه لموسى: «إذهب إلى فرعون في الصباح. أنه يخرج إلى الماء. وقِفْ للقائه على حافة النهر. **والعصا التي تحولت إلى حية تأخذها في يدك**. (أي تذهب للقائه مسلحاً بالعصا السحرية) وتقول له الرب إله العبرانيين أرسلني إليك قائلاً أطلق شعبي ليعبدوني في البرّيّة. وهوذا حتى الآن لم تسمع. (ولهذا) يقول الرب **بهذا تعرف أني أنا الرب**. ها أنا أضرب بالعصا التي في يدي (التي رأيتها بعيني رأسك تتحول إلى حيّة قادرة فتبتلع حيّات عرّافيك) على الماء الذي في النهر **فيتحول دماً**.(*) ويموت السمك الذي في النهر وينتن النهر. فيعاف المصريون أن يشربوا ماء النهر» (خروج ٧: ١٤ ـ ١٨).

لكن موسى لم يكن هو الذي ذهب في تلك الجولة، فيما يبدو، لأن

(*) وفي موضع آخر، يستخدم موسى سحر تلك العصا القادرة في تفجير الماء الزلال من الصخر ليروي ظمأ الشعب. فعند ارتحال «كل جماعة بني اسرائيل من برية صين، لم يكن ماء ليشرب الشعب. فخاصم الشعب موسى وقال اعطونا ماء لنشرب. فقال لهم موسى لماذا تخاصمونني. لماذا تجربون الرب. وعطش هناك الشعب إلى الماء. وتذمر الشعب على موسى وقال لماذا اصعدتنا من مصر لتميتنا وأولادنا ومواشينا بالعطش. فصرخ موسى إلى الرب قائلاً ماذا أفعل بهذا الشعب بعد قليل يرجمونني. فقال الرب لموسى.. عصاك التي ضربت بها النهر (فتحول إلى دم) خذها في يدك واذهب. ها انا أقف أمامك هناك على الصخرة في حوريب فتضرب الصخرة فيخرج منها ماء ليشرب الشعب. ففعل موسى» (خروج ١٧: ١ ـ ٦) وخرج ماء لا بد انه كان غزيراً للغاية نظراً لعدد «الشعب» حسب ما يرويه سفر العدد، اي «ست مئة الف وثلاثة آلاف وخمس مئة وخمسين» عدا سبط اللاويين الذين لم يعدّوا (عدد ٢: ٢٢ و٢٣)، بالإضافة إلى كل تلك الماشية التي كانوا قد سرقوها من المصريين عند الخروج. وبهذا تكون تلك العصا قد انجزت للشعب خوارق سحرية اعظم من اي شيء يمكن ان يتطلع إليه اي ساحر. فتحولت إلى حية، وجلبت الضربات العشر، وشقت البحر، وأخرجت الماء من الصخر.

الفقرة التالية من الحكاية تقول أن يهوه قال لموسى «قل لهرون خذ عصاك ومد يدك على كل مياه المصريين. على غدرانهم. على أنهارهم. على بِرَكهم. وعلى مجتمعات مياهم لتصير دماً. فيكون دم في كل أرض مصر في الأخشاب وفي الأحجار. ففعل هكذا موسى وهرون كما أمر الرب. رفع العصا وضرب الماء الذي في النهر أمام عيني فرعون وأمام عيون عبيده. **فتحول كل الماء الذي في النهر دماً**. ومات السمك الذي في النهر وانتن النهر، فلم يقدر المصريون أن يشربوا ماء من النهر. **وكان الدم في كل أرض مصر**». وهذا شيء مفزع للعدو (مصر) حقيقة. لكن المشكلة التي واجهت الشامانين موسى وهرون أن شامانات المصريين فعلوا نفس الشيء ليبينوا أن ذلك سحر ليس أقوى من سحرهم:

«وفعل عرّافو مصر ذلك بسحرهم». (خروج ٧ : ١٩ ـ ٢٢). وبذا انتهت تلك الجولة بالتعادل. «فاشتد قلب فرعون ولم يسمع لهما» (خروج ٧ : ٢٢).

ونحن، بطبيعة الحال، واجدون ـ في هذا الوصف المشبِع بالشماتة في المصريين وأرضهم ونهرهم وسمكهم ـ ذلك الضرب القميء من «التأريخ» الأسطوري بالتمنّي الذي يشكل ما يمكن أن نسميه بـ «نبع» الابداع القصصي في حكايات التوراة و «العهد القديم»، وهو نبع مسموم بالكراهية والحقد والحسد الحضاري الذي تلبث في التراث المتناقل شفاها ونضحت به مؤلفات كهنة عصر السبي وما بعده بادّعاء أنه تسجيل تاريخي لأحداث وقعت حقيقة. ومن الكاشف المثير للشفقة حقاً ذلك «الانتقام» من المصريين بطريقة المريض بالذهان إذ تتوقد في رأسه المعتلّ رؤى وتصورات محمومة عما هو «حادث» لأعدائه الذين يصوّر له ذهانه أنهم يضطهدونه بينما التي تضطهده وتعذبه أخيلته المريضة. وكلما توقّدت في رأسه تلك الرؤى والتصورات ارتاح ورضي وهو يرى كل تلك المصائب منهالة ـ داخل جمجمته ـ فوق رؤوس أعدائه. وما من شك في أن إدمان كهنة اليهود ونبييهم لتعاطي

عقار الهلوسة الموجود في الفطر «المقدس» المعروف علميا باسم «Amanita Muscaria»(*) استجلابا لحالة «التجلّي» والدروشة، التي ثبت علمياً أنهم كانوا يتنبأون ويعلنون «الوقائع المقدسة» وهم في قبضتها، ساعد كثيراً على اندفاق تلك الرؤى والتصوّرات المحمومة في الأدمغة المباركة بوصفها وقائع تاريخية حدثت فعلاً وحقيقة.

والأمثلة على هذا الهذيان «المقدس» ما أكثرها. إلا أنه قد يجدي أن نتوقف هنا عند قول ورد في التوراة يشير إلى أن من ألّفوها كانوا يفيقون أحياناً من تأثير الفطر المقدس فيفكرون في تلك الوقائع المقدسة تفكيراً متزناً بعض الشيء ويحاولون إضافة شيء ما إلى الحكي يعالج ما يكشفه التفكير المتزن من عوار في ذلك الحكي. ففي آخر الأصحاح الدموي الذي حَوّلت عصا هرون خلاله كل قطرة ماء في مصر إلى دم، فطن المؤلفون إلى أنه لو كان ذلك حدث حقيقة واستمر ولو لوقت قصير لكان كل حي في مصر، من البشر والمخلوقات الحية الأخرى، قد مات ميتة فظيعة بحق متسمّماً بذلك الدم كله الذي أمات السمك (والسمك، كما تبين التوراة، كان حواذاً تسلط على أدمغة كتبة التوراة. ومسبباً من مسبّبات الحقد على مصر لكثرته الوافرة في مياهها) وجعل النهر ينتن. ولما لم يكن المصريون قد أبيدوا في الوقت الذي يفترض أن تلك الأحداث الخطيرة وقعت فيه، وجد الكهنة من المتعين، حرصاً على مصداقية الحكي، تبرير ذلك، فكان أن ذيلوا الحكي المحموم بحاشية صغيرة عابرة قالت «وحفر جميع المصريين حوالي النهر لأجل ماء ليشربوا. لأنهم لم يقدروا أن يشربوا من ماء النهر» (خروج ٧ : ٢٤) وهذه شطارة من جانب المؤلفين. ما في ذلك شك، لكنها شطارة خائبة، إذ تناقض كل ما كتبوه في تلك الحكاية الدموية. فالحكاية أكدت أن كل قطرة ماء في مصر، من مياه النهر، إلى مياه الغدران، إلى مياه البرك، إلى مياه كل مجمّعات المياه، تحولت إلى دم، بل وأن ذلك الدم

(*) ارجع في ذلك إلى «قراءة سياسية للتوراة»: عقار الهلوسة، دروشة، انجذاب، الفطر المقدس.

كان قد صار «في كل أرض مصر (حتى) في الأخشاب وفي الأشجار»، أي أن كل تربة مصر تشبعت به. وبالتالي تكون ضربة الدم هذه قد جعلت كل مصادر المياه، فوقية **وجوفيه**، تتحول إلى دم. وهكذا يكون ما انبجس للمصريين عندما حفروا حول النهر ليشربوا دماً خالصاً، لا ماء عذباً. ثم ماذا عن الماشية؟ هل حفرت هي أيضاً أو حفر المصريون لها لتشرب؟ أم تراها نفقت كلها من ذلك الماء المسمم المنتن بالدم؟ وإن كان المصريون ومواشيهم قد نفقوا، فمن أين جاء يهوه بأبكار المصريين وأبكار مواشيهم ليقتلهم في ضربة ماحقة لاحقة؟ لابد أن يهوه، رغبة منه «في التمجّد»، أحيا المصريين بعد واقعة الماء المسمم بالدم هذه، وأحيا بهائمهم حتى يمكنه أن يتمجّد فيهم بقتل أبكارهم وأبكار بهائمهم. نعم، لا بد أن ذلك ما حدث، طالما أصررنا على أن ننتهك عقولنا ونصدّق أن شيئاً من ذلك الهذيان المحموم حدث، خارجاً في عالم الأشياء الواقع، لا داخل الجماجم المباركة التي ظلت صرخات الذُّهان تتردد في جنباتها وتتوقّد وتزداد اشتعالاً تحت تأثير أبخرة الفطر المقدس.

الواقع أن مؤلفي الحكاية كانوا في غنى عن تلك الضربة المحرجة الكاشفة عن نوعية الحكي كله. **لكن الاستغناء عن حكاية الدم لم يكن ممكناً شعائريا. فعبادة يهوه انبنت بشكل جوهري على الدم كعنصر أساسي من عناصر طقوسها.** على النحو الذي استوضحناه عند التحدث عن الشعائر. وعلى المستوى الأسطوري الرمزي في حكاية الضربات، تتخذ مصر بشعبها وطبيعتها وضع الضحية المرفوعة كتقدمة على مذبح يهوه، ويظل كل ذلك الدم جوهرياً، بوصفه الدم المنسكب من شرايين الضحية الذبيحة المرفوعة على الهيكل.

وبعد **سبعة أيام** (ذلك الرقم السحري، مرة أخرى)، من ضربة الدم، عاد يهوه إلى التنكيل بالمصريين عن طريق سحر شامانَيْه موسى وهرون، فضرب جميع تخوم مصر بالضفادع. لكن شامانات المصريين أوجدوا بسحرهم ضفادع كثيرة هم أيضاً. والضفادع موجودة في

مصر منذ وُجِد النيل. ولا بد أن «سكان الرمل» بوغتوا بها عندما استقروا في مصر واعتبروهَا شيئاً مخيفاً. لكن المصريين عرفوها من قديم وأدخلوها في شعائرهم بل وجعلوها حيوانات مقدسة للإآلهة هيكيت، زوجة خنوم، وهي من الآلهة الضاربة في القدم التي ربط المصريون بين عبادتها وبين عمليات الخلق والميلاد. وقد وجدت تماثيل لضفادع من عاج وحجارة وخزف مزخرف بأعداد كبيرة في معبد خِنتي أمنتي بأبيدوس، وهو من أقدم المعابد المصرية، واعتبر علماء الآثار كل تلك التماثيل تقدمات شعائرية للإلهة هيكيت. وفي عصر المملكة الوسيطة. كانت تحفر صورة لضفدع على المدي الشعائرية التي كانت توضع على بطن الحامل وعلى جسد وليدها بمجرد خروجه من الرحم على سبيل المباركة والحماية من الشر. كما كان الضفدع من الحيوانات الملازمة لإآله النيل حابي. وهو من معبودات الخصب المصرية. وفي أخريات العصور الفرعونية، أصبح الضفدع رمزاً من رموز الانبعاث والتجدد، وقد استخدمه بذلك الوصف الاقباط الأول وكتبوا تحت صوره «أنا البعث»!

فالضفادع لم تكن في أي وقت طارئة على مصر، ولم تكن نقمة، بل اعتبرت دائماً علامة خير. وإلى اليوم، يعتبر الفلاحون المصريون قتل الضفدع خطيئة. لكن الضفادع، كما قلنا، كانت ـ بغير شك ـ غريبة بالنسبة للبدو الوافدين من الصحراء، وما من شك في أنها بدت لعقولهم المليئة بالمخاوف والتصوّرات المرتعبة منطوية على تهديدٍ ما. ولا شك أن ذلك الخوف تلبّث في تراثهم المتناقل شفاها ووجد تربة خصبة في عقول كهنة السبي فترعرع وطرح ذلك التصور المحموم الذي ورد في حكاية الضربات وتراءت الضفادع فيه للعقل المريض بالذهان وقد خرجت من الماء فزحفت على كل شيء وغطت كل شيء: «فيفيض النهر ضفادع. فتصعد وتدخل إلى بيتك (يا فرعون) وإلى مخدع فراشك وعلى سريرك وإلى بيوت عبيدك وعلى شعبك. وإلى تنانيرك وإلى معاجنك. عليك وعلى شعبك وعبيدك تصعد الضفادع»!

(خروج ٨: ٣ ـ ٤) فالذهن المريض يُسقِط حوازه الضفدعي هنا على العدو، مصر. ومع ذلك. كان الكهنة المؤلفون من الصحو، بعد فورة الهذيان، بقدر جعلهم يقولون أنه بعد أن رفع يهوه كل تلك الضفادع عن مصر. قرر أن «تبقى الضفادع في النهر» (خروج ٨: ١١)!

وبعد ضربة الضفادع هذه، بدأت الأمور تسوء بحق. فقد عجز سحرة المصريين عن مجاراة ساحري يهوه، وارتعبوا فقالوا لفرعون «هذا اصبع الله» (خروج ٨:١٩) وتركوا الساحة لموسى وهرون، فضربا أرض مصر بالبعوض. وبذلك يكون المصريون المتسببين ـ بحرونتهم وإثقالهم على «الشعب» بعبودية قاسية ـ في إصابة العالم كله بآفة البعوض. فهذا هو التفسير اليهيوي للتاريخ الطبيعي للعالم. ولم يقتصر ذنب المصريين على ذلك، بل شمل ابتلاء العالم بآفه الذباب أيضاً. ولا حاجة بأحد طبعاً لمن يقول له أن الذباب وغيره من الحشرات سبق الشعب إلى الوجود بملايين السنين. لكنه قد يكون من المجدي التوقف عند الدور الذي اعطي للذباب في الطقوس السحرية المصرية. فصورة الذبابة استُخدمت بتوسع في صنع التمائم والتعاويذ السحرية في ظل المملكتين القديمة والوسيطة، كما وُجِدت صورة الذبابة محفورة في رؤوس عصي السحرة المصريين. وهناك نص من عهد المملكة الجديدة يهدد فيه أحد السحرة عدوه قائلاً: «سأدخل داخل جسدك كذبابة وأرى جسدك من داخله»! وفي المتحف المصري سلسلة ذهبية مزينة بثلاث ذبابات ذهبية كبيرة وجدت في تابوت الملكة آه ـ حوتب من الأسرة السابعة. وقد قُلِّدت أوسمة ذهبية على شكل الذبابة للجنود المصريين الذين أظهروا بسالة في ميادين القتال، تعبيراً عن ثباتهم في مواقعهم. والذبابة، كما هو معروف، لا يسهل جعلها تبتعد عن مكان حطت عليه إلا بقتلها. لكن تلك الذبابة التي عرفها المصريون وتعاملوا معها منذ آلاف السنين، انقلبت فجأة، في حكي التوراة، ضربة قاصمة وجهها سحر شامانيّ يهوه، موسى وهرون، إلى المصريين.

ولم يرعو فرعون. رغم كل تلك الضربات، لسبب بسيط، هو أن يهوه لم يكن يريد له أن يستسلم فيطلق «الشعب» بسهولة حتى يظل «يتمجّد» فيه! ولذلك، اضطر موسى وهرون إلى القيام بأعمال سحرية جديدة نظراً لأن «قلب فرعون غلظ فلم يطلق الشعب» (خروج ٩:٧). «فالشعب»، في هذا السياق، شغل الإله الشاغل، والمحور الأهم بل الأوحد الذي دار الكون حوله، وأخضع مصير الخليقة لمصالحه. وذلك ضرب مهلك من جنون العظمة تنضح به صفحات التوراة و «العهد القديم» كله، وتنضح به أيضاً صفحات تاريخ الاضطهاد الذي جلبه على «الشعب» تقنين الكهنة لذلك الجنون إلهياً، في صلب الديانة.

وبالطريقة المألوفة في هذيان المريض بالذّهان الذي يستميت به في التخلص من عذابه بإسقاطه على «مضطهديه»، أوقع موسى وهرون في الحكي التوراتي الضربة التالية لضربة الذباب بالمصريين، وكانت ضربة الدمامل المقززة. ومن إطالة الحديث الذي أجري على لسان يهوه في التوراة عن الأمراض الجلدية العديدة، يبدو واضحاً أن تلك الأمراض ظلت بلاءً ملازماً «للشعب». والثابت تاريخياً وعلمياً أن المرض الجلدي الذي يمكن أن يوصف بأنه مصري، هو «حمو النيل» الذي يكثر في يونيو يوليو وينسب ـ لذلك ـ إلى فيضان النيل. والمصريون. إذ عاشوا حياة مستقرة متمدينة لم يفتقروا فيها إلى الماء، لم يبتلوا ـ وهم الذين عنوا، نتيجة لتأصل النظافة الشخصية في طريقة حياتهم بتزويد مقابرهم، لا بيوتهم فحسب، بقاعات استحمام ليستخدموها في الحياة الأخرى ـ بما ابتلي به «الشعب» وراثياً، نتيجة للعيش الخشن في الرمال والافتقار إلى الماء، بالدمامل التي ابتلتهم بها حكاية الخروج، أو بغيرها من الأمراض الجلدية، التي كانت ـ بجانب الحميات الخبيثة، والدوزنتاريا، وأمراض العيون ـ أمراضاً ملازمة «للشعب». ومن كثرة ما عانى «الشعب» من أمراضه، جعل الكهنة وعد يهوه «وأزيل المرض من بينكم» (خروج ٢٣ : ٢٥) من المغريات الأساسية التي اغروا بها ذلك الشعب على الانقياد وراءهم إلى عبادة

يهوه. وفي سياق ذلك، قام الكهنة بوظيفة تقليدية من وظائف الشامان، هي الوساطة بين أفراد القبيلة والمعبود فيما يتعلق بأمراض القبيلة: «وكلّم الرب موسى وهرون قائلاً: إذا كان إنسان في جلد جسده نتوء (دمل) أو قوباء أو لمعة تصير في جسده ضربة برص يؤتى به إلى هرون الكاهن أو إلى أحد بنيه الكهنة.. وإن كانت في إنسان ضربة برص فيؤتى به إلى الكاهن.. وإذا كان في جلده دمّلة قد بُرئت وصار في موضع الدمّلة ناتىء أبيض أو لمعة بيضاء ضاربة إلى الحمرة يعرض على الكاهن.. وإذا كان في جلده كي نار (التهاب متقيح).. وإذا كان رجل أو امرأة فيه ضربة (مرض جلدي) في الرأس أو في الذقن.. برص الرأس أو الذقن.. قرع.. وإذا كان رجل أو امرأة في جلده بهق.. هذه هي الشريعة لكل ضربة من البرص والقرع والناتىء والقوباء واللمعة» (لاويين ١٣: ١ و٢ و٩ و١٨ و٢٤ و٢٩ و٣٠ و٣٨ و ٣٩/ ١٤: ٥٤ و ٥٥). وكل هذه، كما واضح، أمراض جلدية متوطنة في «الشعب»، وإلا لما كان يهوه أطال كل تلك الإطالة في سفر اللاويين في تحديد واجبات الكهنة حيالها، فرزا للنجس من غير النجس. «وكلم الرب موسى وهرون قائلاً. كلِّما بني إسرائيل وقولا لهم: كل رجل يكون له سيل من لحمه (ينزّ من جسده صديد) فسيله نجس. وهذه تكون نجاسته بسيله. إن كان لحمه يبصق سيله أو يحتبس لحمه عن سيله فذلك نجاسته.. وإذا كانت امرأة لها سيل وكان سيلها دماً في لحمها فسبعة أيام تكون في طمثها وكل من مسها يكون نجساً (لاويين ١٥: ١ ـ ٣ و ١٩). وكما هو واضح، ليس الاهتمام هنا منصباً على ممارسة أية طقوس لشفاء أحد، بل هو منصب على فرز النجس من غير النجس: «فتعزلان بني إسرائيل عن نجاستهم لئلا يموتوا في نجاستهم بتنجيسهم مسكني الذي في وسطهم» (لاويين ١٥: ٣٠)! فيهوه هنا معنيّ بنفسه لا بعبادِه المرضى والذي يعنينا، على أية حال، استنطاق التوراة بما يوقفنا على أن ضربة الدمامل تلك لم تكن إلا من قبيل تخلّص المريض ـ خاصة متى كان مريضاً بالبرص والسيل والدمامل

والبهق والقرع والجرب والحكة والخراريج، وبالذهان أيضاً ـ من بعض عذاباته، في الوهم، بنقلها ـ سحرياً ـ إليهم. وذلك ما فعلته الحكاية بادّعاء تواطؤ الإلّه مع سحرته الكهنة الذين نرى انتصارهم في الحكي على سحرة المصريين يتعاظم، فبعد أن تمثل انهزام سحرة المصريين أمامهم في ضربتي البعوض والذباب في أن أولئك السحرة عجزوا عن مقارعة سحر موسى وهرون بسحرهم، تطور ذلك الانهزام إلى: «ولم يستطع العرافون (سحرة مصر) أن يقفوا أمام موسى من أجل الدمامل. لأن الدمامل كانت في العرافين وفي كل المصريين»! (خروج ٩: ١١).

ومن الواضح أنه قد خطر لمؤلفي الحكاية هذا السؤال الذي يخطر لكل من يؤلّف حكايات ويقلقه ما قد يكون فيها من عوار قصصي ينتقص من قابليتها للتصديق: «ولكن لِمَ لمْ يختصر يهوه الطريق، وهو قادر على كل شيء، فيوحي إلى فرعون والمصريين فيطلقوا الشعب ويعطونه كل أموالهم بدلاً من أن يتعب يهوه نفسه ويتعِب موسى وهرون معه بكل تلك الضربات التي ظل ينزلها ثم يرفعها لينزل غيرها ثم يقول لموسى قبل أن تخرجوا اسلبوا المصريين؟» أو: «لمَ لمْ يضرب يهوه المصريين ضربة واحدة قاصمة فيمحوهم محوا ويُسكِن الشعب مكانهم بدلاً من أن يخرج الشعب من تلك الجنة ليتعذب في القفر؟» والجواب الحقيقي على كلا التساؤلين يظل: **ما الذي كان الكهنة سيثبتون به قوة سحرهم المستمد من تكهنهم ليهوه بغير تلك الضربات**؟ ونص سفر الخروج ناطق بأن ذلك كله خطر للمؤلفين وفكروا فيه ووجدوا له إجابة تمثلت في رغبة يهوه المستمرة في أن يثبت نفسه «ويتمجّد» في المصريين. فبعد ضربة الدمامل التي تداوى بها الكهنة وداووا «الشعب» في الخيال بنقل خراريجهم إلى المصريين سحرياً قال لموسى: «بكّر في الصباح وقف أمام فرعون وقل له هكذا يقول الرب إلّه العبرانيين: أطلق شعبي ليعبدوني. لأني هذه المرة أرسل جميع ضرباتي إلى قلبك وعلى عبيدك وشعبك **لتعرف أن ليس مثلي في كل**

الأرض. فإنه الآن لو كنتُ أمد يدي وأضربك وشعبك بالوباء لكنت تباد من الأرض. ولكن لأجل هذا أبقيت عليك: لكي أريك قوتي ولكي يُخبَر بإسمي (يذيع صيتي) في كل الأرض» (خروج ٩: ١٣ ـ ١٦)!

ومما له مغزى لا ينبغي أن يفوت المعنيّ باستظهار العروق الأسطورية في لحم هذا الحكي أن يهوه يرتد، أو بالأحرى يردّه الكهنة المؤلفون، عند هذا المنعطف في الحكاية، إلى منابعه الأولى التي استُمدّت منها صورته المركبة: فهو ـ في وجه من أوجه الصورة التي يتراءى بها في هذه الضربة ـ إلّه مطر ورعد وبروق كمردوخ وحداد وسائر البعليم، وهو ـ في وجه آخر ـ شيطان براكين كما وصفه إدوارد ماير وغيره: «ها أنا غداً في مثل هذا الوقت أمطر بَرَداً عظيماً جداً لم يكن مثله في مصر منذ تأسيسها إلى الآن.. ثم قال الرب لموسى مدّ يدك نحو السماء ليكون بَرَد في كل أرض مصر على الناس وعلى البهائم وعلى كل عشب الحقل في أرض مصر. فمدّ موسى عصاه نحو السماء فأعطى الرب رعوداً وبَرَداً وجرت نار على الأرض.. فكان بَرَد ونار متواصلة في وسط البرد. شيء عظيم جداً لم يكن مثله في كل أرض مصر منذ صارت أمة» (خروج ٩: ١٨ و ٢٢ ـ ٢٤).

ومرة أخرى، في هذه الضربة، نعثر بحرص المؤلفين على منطقية الحكي وقابليته للتصديق. «فالشعب» الكريم عندما خرج من مصر خرج بكل مواشيه. ولذلك قالت الحكاية أن كل ذلك الجحيم الذي جلبه يهوه، انفتح على كل أرض مصر **إلا أرض جاسان التي أقام «الشعب فيها»**، طبقاً للحكي، منذ شرّفها بحضوره في ظل يوسف. وكما استثنى يهوه أرض جاسان من تلك الضربة الجوّية (التي يمكننا أن نعتبرها سابقة توراتية لحرب الأرصاد الجوية التي تُشنّ منذ سنوات على الشعوب المتخلفة المطلوب إبادتها وأخذ أراضيها)، استثناها أيضاً من ضرباته الأخرى. وذلك الاستثناء هام في الحكي لسببين: أولهما، بطبيعة الحال، التأكيد على

حدب يهوه على «الشعب» وحمايته إياه من كل ما يحل بالآخرين من مصائب بسببه، والسبب الثاني أن «الشعب» كان حريا بأن يقول للكهنة: «لقد كنا نعيش في مصرفي ذلك الوقت ولم نشهد شيئاً مما تحكون عنه»! أو يقول لهم أبناء «الشعب» من الجيل الثاني. وهو الذي يرجّح أن تلك الحكايات حكيت له، «لقد كان آباؤنا يعيشون في مصر في ذلك الوقت الذي تحكون عنه ولم يحكوا لنا أنهم رأوا شيئاً مما تحكون عنه»! ولذلك، عني المؤلفون عناية خاصة بأن يؤكدوا قائلين: **«إلا أرض جاسان»** و **«قال الرب ولكنني أميز في ذلك اليوم أرض جاسان حيث شعبي مقيم»**.

ومن جانب آخر، كان الشعب ـ وهو خارج ـ قد سلب، بين ما سلب من المصريين، الكثير من المواشي، غير الذهب والفضة والثياب والطعام. ولذلك كان من المتعين ألا تحكي الحكاية أن كل مواشي المصريين ماتت في غمار حرب الأرصاد الجوية التوراتية تلك التي قال الكهنة أن يهوه شنّها لحساب«الشعب» على مصر. ولهذا، حرص الكهنة على أن يجعلوه يقول لموسى أن يقول لفرعون قبل بدء عاصفة البَرَد والنار: «والآن ارسل أحم مواشيك وكل مالك في الحقل. لأن جميع الناس والبهائم الذين يوجدون في الحقل ولا يُجمَعون إلى البيوت ينزل عليهم البَرَد فيموتون»! (خروج ٩: ١٩) وهذه خيرية غريبة من يهوه الذي كان في أشد حالات الغضب من فرعون وأرسل يقول له على لسان موسى «هذه المرة أرسل جميع ضرباتي إلى قلبك وعلى عبيدك وشعبك» (خروج ٩: ١٤). لكن هذا ما اقتضاه الحرص على منطقية الحكي وجعله قابلاً للتصديق، لأن الشعب ـ بغير ذلك ـ كان حرياً بأن يتساءل عن السبب في أن بعض مواشي المصريين ظلت حية ليسرقها وهو خارج. ولذا كان من الضروري أن يصبح بين المصريين أناس يخافون كلمة الرب: «فالذي خاف كلمة الرب من عبيد فرعون هرب بعبيده ومواشيه إلى البيوت» (خروج ٩: ٢٠) وبذا، أمكن أن يبيت هناك تفسير معقول لوجود تلك المواشي التي نهبها الشعب

وهو خارج. فالكهنة لم يكونوا بكل تلك السذاجة بعد كل شيء.

وبعد حرب الأرصاد الجوية، تماماً كما هو حادث في البلدان الافريقية الآن في غمار القحط والجفاف الذي من صنع الإنســان، كان الجراد. ثم كان الظلام الدامس الذي خيم على أرض مصر ثلاثة أيام «فلم يبصر أحد أخاه ولا قام أحد من مكانه ثلاثة أيام. ولكن جميــع بني إســرائيــل كــان لهم نــور في مســاكنهم» (خــروج ١٠ : ١٣ و ٢٢ و ٢٣). فكما حدث في الضربات الأخرى، حلّ الجراد والظلام بالمصريين وحدهم،**بعيداً عن بني إسرائيل. فلم يروا من تلك الأهوال شيئاً**. ثم كانت الضربة الكبرى، ضربة الأبكار: من بكر فرعون إلى بِكر الأسير، وأبكار كل ماشية المصريين. وفي النهاية يقول يهوه لموسى أنه جعل فرعون لا يسمع له ولهرون «لتكثر عجائبي في أرض مصر. وكان موسى وهرون يفعلان كل هذه العجائب أمام فرعون. ولكن شــدّد الرب قلب فرعون فلم يطلق بني إسرائيل من أرضه» (خروج ١١ : ٩).

وواضح من إصرار مؤلفي الحكاية ورواتها على جعل هرون المنفّذ للضربات. وجعل موسى متلقّي الأمر بالتنفيذ من يهوه، أن الكهنة اللاويين اجتهدوا ـ في صوغهم للحكاية ـ اجتهاداً مركّزاً في ترسيخ سلطة كبير الكهنة، هرون، أي رئيس طبقتهم الكهنوتية، في مواجهة صاحب السلطة الزمنية، وهو الدور الذي أعطته الحكاية لموسى بعد اتصالاته الأولية بيهوه. وذلك اتجاه سيفرخ ـ كما أفرخت عصا هرون ـ ويورق ويثمر طويلاً وكثيراً العديد من الصراعات في تاريخ «الشعب». وقد عني الكهنة بترسيخه مبكراً فيما يتضح من القول الذي أوردوه على لسان يهوه: «قضاة وعرفاء تجعل في جميع أبوابك التي يعطيك الرب إلهك حسب اسباطك فيقضون لك قضاء عادلاً» (تثنية ١٦ : ١٨). وقد كان أولئك القضاة كهنة ليهوه. وكان ذلك، في ظل العبادة التي أنشأها موسى حول يهوه، أمرا طبيعياً فيهوه كان قد قلد نفسه منصب الملك على شعبه الأثير المختار، وسكن بينهم

(«فأسكن بينكم وأكون إلهاً لكم») في قصره، مسكنه، خيمته. ومن ذلك القصر/المسكن/الخيمة، ظل على استعداد دائماً لإسداء النصح وإصدار التعليمات في كل شأن يتعلق بمصالح الشعب ومشاكل الخلافات والمنازعات بين الأسباط، وهي هامة بالنسبة للوحدة التي جعلها موسى وكهنته هدفاً رئيسياً لهم، بل ونص صراحة على أن يظهر «الشعب» كله أمامه ثلاث مرات في السنة. وبطبيعة الحال، ظل الواسطة بينه وبين «الشعب»، الكاهن الأعلى. وفي حياة موسى، كان الواسطة بين يهوه والشعب موسى، ثم بعد اغتيال موسى، كان الواسطة يشوع السفاح. ثم، لما انزاح السفاح، قام بتلك الوظيفة، الأشبه بوظيفة وزير الملك، وهو في هذا السياق، يهوه، كبير الكهنة أو «القاضي». وبين ذهاب السفاح لينضم إلى آبائه الكرام، وبين قيام النظام الملكي، حكم خمسة عشر كاهناً كقضاة، على مدى ٤٥٠ سنة هي التي انقضت بين موت يشوع واعتلاء شاول «العرش».

٥ أحداث لا ذكر لها في أي تاريخ

وصفت حكاية الخروج الضربات العشر بأنها «شيء عظيم جداً لم يكن مثله في كل أرض مصر منذ صارت أمة». وهذا ـ إن كانت مثل تلك الأحداث قد وقعت ـ قول صحيح. لكنه، إن كان صحيحاً، يدعو إلى الحيرة. لأن مصر سجّلت باستمرار أحداث تاريخها، وسجّلت الكثير منها بلدان كثيرة أخرى أثارت مصر فضول شعوبها أو اهتمام حكامها ومؤرخيها. وحتى اليونان، البعيدة بمقاييس تلك العصور، انشغلت بمصر وثقافتها وديانتها وأحداث تاريخها.

ونحن ـ كبشر عقلاء، أو مفروض أننا كذلك، وبشر أتقياء لا يليق إطلاقاً أن يلقوا في الرمال المتحركة لمصالح كهنة عاشوا منذ عشرات المئات من السنين بأثمن هبة وهبهم إياها الخالق، وهي العقل ـ لا سبيل أمامنا، فيما يتعلق بحكايات أولئك الكهنة، ومنها حكاية الضربات العشر المهولة هذه، إلا.

(١) أن نقف موقف التصديق من الحكاية، فنعتقد أن مصر ضربت تلك الضربات حقاً؛ أو:

(٢) نرفض تصديقها كما حُكِيت، أي نرفض اعتبار الضربات التي حكت عنها أعمالاً سحرية قام بها موسى وهرون بناء على إيعاز من يهوه؛ أو:

(٣) نرفض تصديقها إطلاقاً، فنعتبرها اختلاقاً روائياً من جانب كهنة كانوا جاهدين في التسلط على عقول بدو جهلاء ليتسيدوا عليهم ويحققوا مغانم أرضية بإقحام السماء في مؤامرة واسعة ضد عدة شعوب تطلّع أولئك الكهنة إلى أخذ أراضيها.

فلننظر في تلك السبل الثلاثة المتاحة لنا:

(١) يظل الإغراء القوي في شأن الحكاية إغراء يدفعنا إلى تصديقها، بالأقل لأنه لا دخان بغير نار، كما يقولون. فكل هذا الحكي

لابد أن تكون له جذور، لابد أن يكون له منشأ، حتى وإن كان قد أخضِع للتزويق وأضيف إليه على مرّ العصور.

لكن العقل، قاتله الله، يظل قاعداً لنا في الطريق محملقاً إلى وجوهنا بأعين ملؤها السخرية، مغمغماً في آذاننا: هذه لم تكن أحداثاً مما يحدث كل يوم. هذه كانت أحداثاً مهولة. ومصر لم تكن في ذلك الوقت موطئاً لقدم كل عابر سبيل كما هي اليوم، ولم تكن قد أصبحت في ذيل أمم العالم. فكيف أمكن أن تقع كل تلك الأحداث في بلد كان في قمة العالم المأهول وفي مركز القلب منه وكان محط أنظار كل أمم الأرض، عدوة كانت أو صديقة، دون أن يرد لأي حدث منها ذكر، ولو من بعيد، لا في تاريخ مصر، ولا فيما سجّلته تواريخ البلدان الأخرى عن مصر؟

فهل، يا ترى. كان كهنة يهوه المباركون سبع بركات قد ابتدعوا في ذلك الزمن السحيق الحِرفة المميتة التي أتقنها كهنته في هذا الزمان، فضربوا حصاراً من التعتيم الإعلامي حول مصر ريثما يفعلون بها أفاعيلهم اليهيوية كما هم فاعلين اليوم، تحت سمع عالم منوّم وبصره، بالبقية المتعبة الباقية من فلسطينيي هذا الزمان؟

لكن مثل ذلك التعتيم، بغير تدخل مباشر من يهوه، لم يكن ممكناً في ذلك الزمان الذي تقول الحكاية أن مصر ضربت فيه تلك الضربات. لأن الكهنة لم يكونوا متحكمين، ككهنة اليوم، في أعناق وضمائر وعقول وقلوب الأمميين. وهكذا فإنه لو كانت مصر قد فقدت كل أبكارها وكل أبكار مواشيها في ليلة واحدة يهيوية سوداء، وأقيم في جنباتها ذلك المأتم الشامل الذي صورته الحكاية بقدر بالغ من التلذذ والشماتة، لكانت أخبار المذبحة الإلهية قد ترامت إلى الشعوب الأخرى، البعيدة والقريبة، فليس في كل يوم تبتلى أمة بمثل تلك المصيبة، ولكان المصريون، الذين اهتموا دائماً بمثل تلك المسائل المتعلقة بالموت والحياة الأخرى، قد سجلوا الواقعة في ألف سجل وسجل على جدران معابدهم وفي حجرات الدفن التي دفن فيها أولئك الأبكار، ومنهم طبقاً للحكاية بكر فرعون وأبكار نبلائه، وفي البرديات، وفي كتاب الموتى،

أليس كذلك؟ لكن كلمة واحدة عن مثل تلك الواقعة الرهيبة لم يعثر عليها أثري واحد في معبد مصري، أو في مقبرة مصرية، أو في بردية. فهل ترى تكتّم المصريون نبأ الكارثة صوناً لماء وجوه سحرتهم الذين خابوا تلك الخيبة أمام ساحريّ يهوه؟

لا نظن، لأن فرعون كان حرياً، تحت وطأة الكارثة القومية، بأن يجز رقاب أولئك السحرة الخائبين لا أن يخفي الأمر صوناً لماء وجوههم.

والمشاهد في كتابة الكهنة لحكايات التوراة أنهم لجأوا، بطريقة منهجية، إلى القول، كلما وجدوا أنفسهم في مأزق ما من مآزق الحكي، أن ذلك كان بفعل إلّهي، أو بإيعاز إلّهي، أو بتعليمات إلّهية، إبطالاً للتساؤل. لكن الادّعاء بأن غياب أي ذكر أو إشارة ـ ولو من بعيد ـ في أي تاريخ، مصرياً كان أو غير مصري، خلا «التاريخ» الذي ألّفه الكهنة، لأي تفصيل من تفاصيل حكاية الضربات، غياب نجم عن قصد إلّهي، أو إيعاز إلّهي، أو تعليمات إلّهية، يكون ادّعاء غير منطقي إطلاقاً ومناقضاً تمام المناقضة لقصد يهوه المعلن في الحكاية بتكرار لحوح وهو أن تكون تلك «الأعاجيب» التي فعلها بالمصريين دليلاً قاطعاً على أنه «لا وجود لرب مثله» وبرهاناً عملياً يجعل «الكل يرى قوته ويخبر باسمه في كل الأرض». فليس معقولاً أن يفعل يهوه كل ما فعل بالمصريين لكي يسمع باسمه كل من في الأرض ثم يدع ذكر ما فعل يمحّي من أذهان البشر لعدم تسجيله في أي تاريخ من تواريخهم. بل والأكثر غرابة من ذلك ألا يتكفّل يهوه بجعل المصريين يسجلون تفاصيل كل تلك المصائب التي حلّت بهم. لتعرف بقية أجيالهم، لا الجيل الذي حدثت له تلك المصائب وحده، أنه «ليس رب مثله في كل الأرض»، ولا يعني بأن يجعل خبر ما فعله بالمصريين يذيع في كل الأرض لكي «يُخبَر باسمه في كل الأرض». فمنطقياً، ما لم تكن المسألة حكياً والسلام، كان مما لا مهرب منه أن يعنى الإله، متى كان «إلّهاً عالمياً لكل البشر»، بأن يعرف كل البشر بأعاجيبه وقوته وتعاليمه

ونواهيه. وبذلك المنطق الذي لا سبيل إلى تجريحه أو الإفلات منه زئبقياً، يكون غياب أي ذكر لما أدّب يهوه به المصريين من ضربات من أي تاريخ خلا «التاريخ» الذي وضعه الكهنة بعد الواقعة بقرون عديدة، سهوا غير متصوّر. أو ـ إن لم يكن سهواً ـ إهمالاً لشأن كل البشر الآخرين (الجوييم، الأمميين، السائمة)، وانشغالاً بأمر «الشعب» وحده، وبالتالي الاكتفاء بأن تظل تلك الأعاجيب والمنجزات الإلهية حية في ذواكر «الشعب» وحده حتى يظل «الشعب» يعبده، عرفاناً بجميله الذي صنعه حين أخرج «الشعب» من جحيم مصر، وخوفاً من جبروته الذي تجلى في تعامله مع المصريين. وبهذا الفهم وحده يستقيم أن يترك يهوه مهمة التسجيل والترويج الدعائي لأمجاده هذه لكهنته وحدهم دون كهنة أو مسجّلي التاريخ في أيّ أمة من الأمم كيما يبقيها كهنته حية في ذواكر «الشعب» ويضمنوا بالتالي أن يظل «الشعب» خاضعاً لهم منقاداً لما يملونه عليه.

وهذا فهم تعززه بقوة كل أسفار التوراة بل وسائر أسفار «العهد القديم»، بل وتقطع به نصوص كهذه نوردها على سبيل المثال لا الحصر:

> «إذا سألك ابنك غداً قائلاً ما هي الشهادات والفرائض والأحكام التي أوصاكم بها الرب إلهنا. تقول لابنك كنا عبيداً لفرعون في مصر فأخرجنا الرب من مصر بيد شديدة. وصنع الرب آيات وعجائب عظيمة ورديئة بمصر بفرعون وجميع بيته أمام أعيننا»
>
> (تثنية ٦: ٢٠ ـ ٢٢)
>
> «فالآن يا إسرائيل ماذا يطلب منك الرب إلهك إلا أن تتقي الرب إلهك لتسلك في كل طرقه وتحبه وتعبد الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك وتحفظ وصايا الرب وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم لخيرك».
>
> (تثنية ١٠: ١٢ و ١٣)

ففي النص الأول تذكير وتعليمات بأن يؤكد كل جيل للجيل الذي بعده آيات يهوه وعجائبه العظيمة والرديئة التي صنعها بالمصريين،

وحث للجيل الأول بأن يؤكد أنه «شاهد الضربات بعينيه»، بينما ذلك الجيل، تبعاً للحكاية، كان قاعداً هناك بمأمن في جاسان، وهي المنطقة الوحيدة من مصر التي لم تحل بها الضربات، فلا يمكن أن يكون رآها بعينيه، ولابد أن كهنة موسى هم الذين حكوا له عنها، ثم طلبوا منه ـ وفاء بجميل يهوه ـ أن يشهد بها.

وفي النص الثاني، صراحة، مطالبة للشعب بردّ جميل يهوه لكل ما فعله بالمصريين، ويتمثل ذلك الردّ للجميل في أن «يحب الشعب يهوه من كل قلبه ويحفظ وصاياه ويقوم بفرائضه» التي يمارسها كهنته. أي أن الطريق إلى ردّ جميل يهوه هو أن يسلم «الشعب» قياده ويضع كل شؤونه في أيدي كهنة يهوه.

وفي النص التالي، يعود الكهنة إلى تذكير الجيل الأول بالمسؤولية الملقاة على عاتقه، وهي أن يكون شاهداً لدى الجيل الذي بعده على جميل يهوه العظيم الذي صنعه «بالشعب»:

> «واعلموا اليوم أني لست أريد (مخاطبة) بنيكم الذين لم يعرفوا ولا رأوا تأديب الرب إلهكم وعظمته ويده الشديدة وذراعه الرفيعة وآياته وصنائعه التي عملها في مصر بفرعون ملك مصر وكل أرضه»
>
> (تثنية ١١: ١ ـ ٣)

فالنص ناطق بالنشاط «التثقيفي» الذي مارسه الكهنة بإلحاح قِبَل «الشعب» في غمار عملية غسل مخ مبكرة للغاية سبقت بقرون ممارسات الدولة الشمولية في عصرنا. وفي غمار ذلك التثقيف، لم يفت الكهنة الأنجاب أن يستخدموا مفاهيم «الشعب» الدينية القديمة عن آلهة الخصب والمطر التي عبدها وظل يرتدّ إلى عبادتها، آخذين اختصاصات تلك الآلهة ليهوه ليضيفوا أفضاله المقبلة، بعد غزو الأرض المستهدفة، إلى أفضاله السابقة التي تمثلت في إخراج «الشعب» من مصر والتنكيل بالمصريين لحسابه:

> «فاحفظوا كل الوصايا التي أنا أوصيكم بها اليوم لكي تتشددوا وتدخلوا وتمتلكوا الأرض التي أنتم عابرون إليها

لتمتلكوها ولكي تطيلوا الأيام (لكي يطول بقاؤكم) على الأرض التي أقسم الرب لآبائكم أن يعطيها لهم ولنسلهم أرض تفيض لبناً وعسلاً. لأن الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها ليست مثل أرض مصر التي خرجت منها حيث كنت تزرع زرعك وتسقيه برجلك (بغير جهد) كبستان بقول، بل الأرض التي أنتم عابرون إليها لكي تمتلكوها هي أرض جبال وبقاع، من مطر السماء تشرب ماء، أرض يعتني بها الرب إلّهك. عينا الرب إلّهك عليها دائماً من أول السنة إلى آخرها».

(تثنية ١١: ٨ ـ ١٢)

فالنص شفّاف بما فيه الكفاية، ومنبىء ـ لكل من أراد أن يفكر بعقله لا برعبه ـ عن أن **المسألة كلها كانت مسألة كهنوت جديد أراد التسلط على قوم لم تكفّ حكايات أولئك الكهنة أنفسهم عن وصفهم بـ «صلابة العنق» والعناد والحرونة، وأن الوسيلة الوحيدة التي كانت متاحة لأولئك الكهنة لإحكام قبضتهم على أولئك القوم ظلت التذكير بأمجاد الإله الذي أقام الكهنة كهنوتهم حوله، وتخويف «الشعب» من جبروته الذي تمثل أساساً فيما فعله ساحراه، موسى وهرون، بالمصريين، وترغيب «الشعب» في الاستمرار في عبادته عن طريق مخاطبة مصالح «الشعب» المباشرة**: فأنت يا «شعب» كنت تزرع وتقلع في مصر بغير جهد، بـ «رجلك»، كما يقول النص، بفضل توافر مياه النيل وخصوبة الأرض، أما الأرض التي أنت داخل لتمتلكها فأرض جبلية يعتمد خصبها على سقوط المطر. وذلك كلام كان بوسع «الشعب» أن يفهم مغزاه بسهولة نظراً لأن كل معبوداته ظلت معبودات مطر وخصب. وذلك المغزى هو: «لا عبادة ليهوه، لا مطر! ولا مطر، لا خصب! ولا خصب، لا طعام! فتموت، يا «شعب»، جوعاً أو تعود فتتشرد كالقديم بحثاً عن المأوى والطعام والمرعى». وذلك تهديد لم يرد ضمناً، بل صراحة، لأن التوراة، بعد ذلك الكلام عن الأرض الجبلية التي تحتاج لحدب يهوه ومطره من أول

السنة إلى آخرها، تقول: «**إذا سمعتم لوصاياي أعطي مطركم في حينه**» أما إذا «زغتم وعبدتم آلهة أخرى وسجدتم لها: فسيحمى غضب الرب عليكم **ويغلق السماء فلا يكون مطر ولا تعطي الأرض غلتها فتبيدون سريعاً عن الأرض الجيدة التي يعطيكم الرب**»! (تثنية ١١: ١٣ و ١٤ و ١٦ و ١٧) وليس هناك ما هو أوضح من ذلك.

وفي سياق هذا الاهتمام الكهنوتي المنحصر في تأمين لمّ شمل الشعب وراء موسى وكهنته وتوحيده في عبادة يهوه بالتهديد والوعيد، بالتخويف والإرهاب، وبالترغيب والإغراء، وبحشد البراهين، كالضربات التي حلت بالمصريين، تدليلاً على أن يهوه أقوى من أي إله آخر، وبالتالي على أن **سحر كهنته أقوى من سحر أي كهنة آخرين،** يكون من المنطقي تماماً ألا يعنى يهوه باستخدام منجزاته المتمثلة فيما أوقعه من عقاب بالمصريين في نشر صيته الإلهي والإعلان عن قدراته الجبارة بين أي مجموعة بشرية خلا «الشعب» الذي انصرف همّ الكهنة مؤلّفي الحكاية إلى غسل مخه وجرّه وراءهم **كقطيع ذئاب جائع ظامىء إلى الدم لإطلاقه، تحت لواء يهوه، على الأرض التي رآها موسى لازمة لتحقيق حلمه المميت الذي أودى في النهاية به** عندما اكتشفت الطبقة الكهنوتية التي كان قد أنشأها حول عبادة يهوه أنه استنفد أغراضه، وبات بوسع قادتها، وأشدهم شراسة وطموحاً يشوع السفاح، أن يجنوا ثمار المغامرة الموسوية لأنفسهم دون اقتسام للمغانم الكهنوتية مع كاهن مصري آبق لم يعودوا بحاجة إليه.

هذه إذن الدرب المسدودة التي يفضي بنا إليها السير وراء الكهنة مؤلّفي التوراة، وتصديق الحكاية التي حكوها عن الضربات العشر الرهيبة التي حلت بمصر.

(٢) فإذا ما عدنا أدراجنا راجعين من تلك الدرب المسدودة، سنجد أمامنا الدرب البديلة، وهي أن نرفض تصديق الحكاية كما حُكِيت، أي

باعتبارها حكاية عن أعمال سحرية قام بها موسى وهرون بإيعاز من يهوه وبدعم خفي منه، ونبحث لها عن تعليل غير سحري وغير غيبي. وهذا موقف اتخذه كثيرون ممن رفضوا أن ينساقوا وراء تأليف الكهنة لما حفل به العهد القديم من «وقائع» ينوء العقل بعبء تصديقها، لكنهم ـ في نفس الوقت ـ رفضوا أن يسلّموا بما لا مهرب من أن يكتشفه العقل إذ يسلط ضوءه الكاشف على ما في الحكي من طابع أسطوري خرافي، فحاولوا تلمس أعذارٍ ما للكهنة، أقربها في هذه الحالة، عذر السذاجة البدائية في فهم الظواهر الطبيعية. وقد لجأ إلى تلك الطريقة إيان ويلسون في كتابه الممتع «**الخروج**»، وفيه يقول أن «حكاية التوراة عن خروج بني إسرائيل من مصر ـ بالرغم مما لها من قداسة لدى الملايين من المتدينين وما لها من جاذبية سينمائية مكّنت المستر سيسيل دي ميل وغيره من جهابذة هوليوود من تحقيق خبطات سينمائية كبرى ـ تظل حكاية مراوغة للغاية ومفتقرة إلى أي سند وثائقي يبرر النظر إليها كسرد حقيقي لوقائع حدثت فعلاً»(١٦).

ويناقش ويلسون بعد ذلك حكاية ميلاد موسى ويقارنها بحكاية ميلاد سرجون الأول(*)، ويشير إلى التناقضات والتكرارات والتحولات العديدة الملحوظة في حكي أسفار التوراة وما يدل عليه كل ذلك من أن «الأسفار لم تؤلّفها يد واحدة، أو يد شاهد عيان، أو حتى أيد اهتم أصحابها بالتنسيق بين ما كتبوه، بل جُمعت جمعاً عشوائياً من خليط متنافر من المصادر، بعد مرور عدة قرون، فيما يحتمل، على وقوع «الأحداث» التي تحكيها»(١٧).

ويلاحِظ ويلسون عدم وجود أي ذكر لموسى أو لضرباته في سجلات تاريخ مصر، «رغم أن تلك السجلات اكتظت بأدقّ التفاصيل حتى عن أصغر الأشياء المتعلقة بطريقة حياة المصريين وما حدث لهم منذ ٤٠٠٠ عام»(١٨).

(*) انظر أيضاً «قراءة سياسية للتوراة»: موسى ـ سرجون.

ثم يطرح ويلسون في كتابه نظرية عن الضربات ، فيُرْجِع ما احتوته حكاية الخروج عنها إلى انفجار بركاني وقع في جزيرة تيرا (Thera) ، وهي جزيرة صغيرة في بحر إيجه شمالي كريت ، ويقول أن الانفجار وقع في تاريخ يقارب تاريخ الخروج من مصر، ويورد جدولاً مقارناً لـ «المعلومات» الواردة بحكاية التوراة عن الضربات، والتفسير البركاني الذي يقترحه(١٩):

ضربات الضفادع والحشرات

«فمدّ هرون يده على مياه مصر. فصعدت الضفادع وغطت أرض مصر» (خروج ٨: ٦)؛ و «ففعل الرب هكذا: دخلت ذبان كثيرة إلى بيت فرعون وبيوت عبيده» (خروج ٨: ٢٤)؛ و «مدّ موسى عصاه على أرض مصر.. فصعد الجراد على كل أرض مصر وحل في جميع تخوم مصر» (خروج ١٠: ١٣ و ١٤).

ويقول التفسير البركاني الذي يطرحه ويلسون أن «تكاثر الحشرات والآفات تكاثراً غير عادي ظاهرة تصاحب عادة الانفجارات البركانية. وتزودنا التفاصيل المتوافرة عن انفجار بركان جبل بيليه (Mount Pelee) ، سنة ١٩٠٢، بوصف ضربة مثيلة من نمل أصفر ذي لدغة مؤلمة، وحشرة مئينية (أم أربعة وأربعين) سوداء طول الحشرة منها قدم، وحيّات استوائية مميتة».

البَرَد الذي انهال على مصر

«فمد موسى عصاه نحو السماء فأعطى الرب رعوداً وبَرَداً وجرت نار على الأرض وأمطر الرب بَرَداً على أرض مصر. فكان بَرَد ونار متواصلة في وسط البَرَد شيء عظيم جداً لم يكن مثله (قبلاً).. وضرب البَرَد جميع عشب الحقل وكسر جميع شجر الحقل» (خروج ٩: ٢٣ ـ ٢٦).

ويفسر ويلسون ذلك بركانياً بقوله أن «سقوط البَرَد والرماد البركاني الأسود من الظواهر المألوفة المصاحبة للانفجارات البركانية.

وقد وصف شاهد عيان انفجار بركان جبل بيليه سنة ١٩٠٢ بأنه كان أشبه «بعاصفة بَرَد استوائية». ويسبب الرماد البركاني المتساقط من جراء الانفجارات البركانية الكبيرة تدميراً واسعاً لا مهرب منه للمحاصيل الزراعية. حتى على بعد ٢٠٠ ميل. كما حدث في انفجار بركان سانت هيلينا سنة ١٩٨٠».

موت الماشية

«ففعل الرب هذا الأمر في الغد. فماتت جميع مواشي المصريين» (خروج ٩: ٦) ذلك ما تؤكده الحكاية التوراتية، ولا يتشكك فيه المستر ويلسون، رغم أن موت جميع ماشية أي شعب في ذلك الزمان ـ أو في أي زمان آخـر ـ مصيبة كبرى حرية بأن تكتب ـ كما يقول الراوية في ألف ليلة وليلة ـ بأطراف الإبر على آماق البشر، لا على جدران المعابد وصفحات البردي فحسب، بالأقل لما كان حرياً بأن يترتب على ذلك الموت الجماعي للماشية من خراب اقتصادي ومجاعات أفظع من تلك التي أنقذ يوسف المصريين منها بحكمته العظيمة.

ويقول ويلسون أن «الرماد البركاني يمكن أن يخنق الماشية كما يدمر المحاصيل، ولهذه الأسباب يعتبر موت الماشية من الظواهر المصاحبة للانفجارات البركانية: فالكثير من الماشية نفق كنتيجة لانفجار بركان تامبورا (١٨١٥) وبركان كاراكاتاو (١٨٨٣) وبركان جبل بيليه (١٩٠٢) وبركان جبل سانت هيلينا (١٩٨٠)».

تحول النهر إلى دم

«رفع هرون العصا وضرب الماء الذي في النهر أمام عيني فرعون وأمام عيون عبيده. فتحول كل الماء الذي في النهر دماً. ومات السمك الذي في النهر، وأنتن النهر. فلم يقدر المصريون أن يشربوا ماء من النهر. وكان الدم في كل أرض مصر» (خروج ٧: ٢ و ٢١).

ويفسر ويلسون حمام الدم هذا بقوله أن «الرماد البركاني ربما كان المسؤول أيضاً عن احمرار ماء النهر بحيث بدا كما لو كان قد تحول

دماً وعن الرائحة الكريهة التي انبعثت منه. فغالباً ما يقذف بركان تيرا انبجاسات لأوكسيد الحديد الأحمر. من تحت الماء. فتقتل السمك على بعد ٣٠ ميلاً».

الدمامل والبثور

«فأخذ موسى وهرون رماد الأتون ووقفا أمام فرعون وذراه موسى نحو السماء فصار دمامل بثور طالعة في الناس وفي البهائم» (خروج٩: ١٠).

ويفسر ويلسون ذلك بقوله أنه لوحظ أن «الرماد البركاني من بركان تيرا بالذات يحدث الالتهابات الجلدية».

الظلمة في الظهيرة!(*)

«فمد موسى يده نحو السماء فكان ظلام دامس في كل أرض مصر لمدة ثلاثة أيام. لم يبصر أحد أخاه ولا قام أحد من مكانه ثلاثة أيام» (خروج١٠: ٢١ و ٢٢).

وبطبيعة الحال، لا يتوقف ويلسون عند النذير الرمزي الذي في حلم الظلمة المخيمة في الظهيرة ذاك، لأن الأتقياء الورعين لا يفكرون في أن شيئاً من ذلك يمكن أن يحدث لهم، رغم أن الظلمة عششت في الروح وأعشت البصيرة. فيقصر تفسيره على الظواهر التي يمكن قياسها في أنبوب الاختبار: «إن سحب الرماد البركاني الضخمة المصاحبة للانفجارات البركانية الكبيرة تحدث دائماً ظلاماً واسعاً في وضح النهار، كما في حالة انفجار بركان تامبورا الذي أحدث ظلاماً

(*) ارجع في ذلك إلى الفصل الخاص بالاستخدامات السحرية لـ «عصا الإلـه»، فيما سبق. وواقعة جعل الظلام يخيم هذه منقولة نقلاً حرفياً من مباراة سحرية ترويها بردية ساليير بين الساحر المصري حور، وساحر حبشي مشاغب. (الهامش ١٧ من هوامش الباب الثاني) ونلاحظ أن الذي صعد مع هرون الى رأس التلّة ليساعده على رفع ذراعي موسى بعصا الإله كيما تفعل تلك العصا سحرها في هزيمة عماليق (خروج ١٧: ١٠) دعي باسم ذلك الساحر المصري المشهور: حور.

دامساً دام لأكثر من ٣٦ ساعة حتى على بعد ٣٠٠ ميل من مركز البركان، أما انفجار بركان كاراكاتاو. فأحدث ظلاماً دام ٥٧ ساعة».

عمود النار ليلاً وعمود السحاب نهاراً

ولا يقصر المستر ويلسون تفسيره البركاني على الضربات العشر، فيوسّعه ليشمل «عمود النار» المهيب الذي كان يتقدم بني إسرائيل في سيرهم ليلاً ليهديهم الطريق. ويتحول نهاراً إلى عمود سحاب (خروج ١٣ : ٢١) وهم يسيرون يسيرون ويسيرون، بلا هوادة، ليل نهار، في طريقهم إلى كل ذلك اللبن والعسل وكل تلك الدماء التي كانت تنتظر من يشربها، فيقول: «وبجانب التفسير البركاني للضربات العشر، يصعب أن يجد المرء تفسيراً أفضل من التفسير البركاني لذلك العمود الذي كان من سحاب نهاراً ومن نار ليلاً، وما من شك في أن «المعلومة»! الخاصة بذلك العمود ليست إلا ضرباً من الجواز الشعري (Poetic Licence). الذي يستخدم إحداثاً لأثر مطلوب»!

والمستر إيان ويلسون، وهو كاتب مستنير واسع الاطلاع فيما تنبىء عنه كتاباته ، مثال حي على ورطة من يقعده الورع عن مواجهة ذلك الـ Poetic Licence صراحة بغير مراوغات فكرية مرتعبة، وتسميته باسمه.

وفي النهاية، ستظل تلك المراوغات غير مجدية أو مفضية إلى شيء خلا درب مسدودة أخرى: لأنه حتى إن كانت ضربات الكهنة العشر ظواهر بركانية، فلا بد أنها أثّرت على بلدان أخرى مجاورة لمصر، أو بالأقل سمع في البلدان المجاورة بما أحدثته من دمار في مصر. لكنها ظلت لا ذكر لها في أي تاريخ.

(٣) وبذلك نعود أدراجنا، من تلك الدرب البديلة، درب تلمّس تفسيرات عقلانية لحكي ذي منابع لا عقلانية ومرام سحرية، وتفسيرات طبيعية لتجاوزات «الجواز الشعري» في ذلك الحكي، وقد وجدناها درباً مسدودة أمام العقل هي أيضاً، ولا يعود أمامنا إلا أن

نسقط من حسابنا هذا الضرب المثير للشفقة من «التأريخ بالتمنيّ» وادّعاء القدرة السحرية التي لا تحدّ ولا تقف في وجهها لا ظواهر الطبيعة ولا وقائع التاريخ، وهذا السرد لـ «وقائع» لم تقع ولم يسجلها أي سجل، ولم يكن من الممكن أن تقع، سواء كانت مسبباتها طبيعية أو سحرية، دون أن تترتب عليها عواقب مدمرة بحق كان مما لا مهرب منه أن تحتل مكاناً بارزاً في تواريخ البلد الذي وقعت له، مصر، والبلدان المعاصرة المجاورة.

ولا يبقى أمامنا، في النهاية، إذا ما ظللنا بشراً أتقياء بحق تتمثل تقوانا في تعففنا عن أن نجحد أهم وأسمى هبة أنعم الله بها علينا، وهي العقل (الذي نصبح متى تخلينا عنه مجرد سائمة تتظاهر بأنها بشر، تماماً كما هو مطلوب لنا)، إلا أن نفطن إلى أن ذلك الحكي الملتاث بالكراهية الناضح بأعراض الذهان عن «أمجاد يهوه» السحريّة ليس إلا اختلاقاً روائياً فبركه كهنة تمنوا لو أنه حدثت لمصر حقيقة كل تلك المصائب الكونية الكبرى لتشفي بعض الغليل الكهنوتي المتخمر بسموم الكراهية والحسد الهمجي القعيد لبلد اعتبرته كتابات الكهنة «المقدسة» جنة حرمهم أصحابها من التنعم فيها، وليس ـ في الوقت ذاته ـ إلا اختلاقاً لقدرات سحرية وجدها الكهنة مفيدة في التسلط على عقول بدو جهلاء سريعي التصديق سريعي الارتعاب من كل غامض لا يمكن نهبه أو تدميره، والتحكم بذلك «السحر» في أولئك البدو الذين قادهم الكهنة في القفر ليقيموا بهم مُلْكاً.

٦ خزانة الديانة السحرية

لما كانت الديانة اليهودية، كما أرسى أسسها موسى وصاغها الكهنة، ديانة أنبنت على فكرة الخصوصية والتفرّد بادّعاء ضرب من النقاء العرقي العنصري فريد في نوعه يميّع الخطوط الفاصلة بين ما هو جسدي وما هو روحي، وبين ما هو مادي وما هو لا مادي من مكوّنات طريقة حياة المجموعة البشرية التي أُضفِيت عليها تلك الخصوصية، تمثّلت أقوى دعامة تطلع إليها من صاغوا تلك الديانة في التوّصل إلى ما يتيح إقناع الكل، يهوداً وغير يهود، بما من شأنه أن يضفي مصداقية على مقوّمات تلك الخصوصية ومكونات ذلك التفرّد.

غير أننا، كلما حاولنا استظهار مدى الصدق فيما استخدم في محاولة التوصّل إلى ذلك «الإقناع»، اصطدمنا ، من فورنا، متى نظرنا بأعين مفتوحة فأمعنّا النظر، وتفكّرنا بعقول متيقظة فلم ننخدع بضروب التصنُّع، ولم نتنازل عن العقل في سبيل الورع، بحقائق كاشفة، غريبة، وشيّقة بحق.

وفي مثل ذلك المسعى، يقودنا العقل إلى حيث نبدأ من البداية الفعلية للديانة كديانة، حسبما تحكيه التوراة: من تابوت العهد، أو تابوت الشهادة، أو تابوت الرب، الذي تقول التوراة أن يهوه أملى تصميمه على موسى أثناء اختلائه به، على قمة الجبل، داخل أتون النار المتقدة، وسط الدخان والسحاب، طوال أربعين يوماً بلياليها، وقال له: «وفي التابوت تضع الشهادة التي أعطيك وأنا أجتمع بك هناك، وأتكلم معك من محط الرحمة (وقد ترجمت بـ «الغطاء») بين الكروبَيْن اللذين على تابوت الشهادة بكل ما أوصيك به إلى بني إسرائيل» (خروج ٢٥: ٢١ و ٢٢).

(٦/أ) لغز «محط الرحمة»

كالعهد بالترجمة العربية للتوراة، نصطدم باختصارات واختفاءات

غريبة نفاجأ بها في بعض النصوص الحساسة. وفي حالة تابوت العهد بالذات، نجد اختفاءً خطيراً بالفعل لأنه متعلق بطقس من أهم طقوس الديانة اليهودية وأحفلها بالمغزى. ففي الترجوم السبعيني (Septuagint) اليوناني وفي ترجمة الملك جيمس المعتمدة، يرد النص هكذا:

«And thou shalt make a **mercy seat** of pure gold» (Exod. 25: 17).

أما في الترجمة العربية، فورد النص هكذا:

«وتصنع **غطاء** من ذهب نقي (للتابوت) » (خروج ٢٥: ١٧)، وتكرر إحلال لفظة «**غطاء**» محل «mercy seat» في بقية الآيات ١٨، و ٢٠، و ٢١.

فما هو ذلك الـ «mercy seat» الذي أورده المترجمون إلى العربية باسم «الغطاء»، وكفى الله الأتقياء شر التورط في كثير من الشروح والتفسيرات؟

حقيقة أن اللفظة الأصلية، كما يؤكد المتخصصون، يمكن أن تترجم بلفظة «غطاء»، وحقيقة أن الأمر متعلق هنا بـ «غطاء» التابوت. إلا أن تلك ليست هي المسألة. فذلك هو المكان الذي قالت التوراة أن مجد يهوه سيتجلى عليه عندما يظهر لموسى فوق التابوت: «وأنا أجتمع بك هنا وأتكلم معك من فوق «الغطاء» من بين الكروبَيْن على تابوت الشهادة» (خروج ٢٥: ٢٢). فالأمر متعلق بما هو أهم من مجرد «غطاء» لتابوت، حتى وإن كان من ذهب نقي. فذلك الجزء من التابوت له، في ذلك السياق، مغزى سحري أعمق بكثير من مجرد تغطية ذلك التابوت، وهو ما يجعل تعبير الترجوم السبعيني والنص الإنجليزي «and I Will commune with thee from above **the mercy seat**» أدق وأصوب من مجرد «غطاء التابوت» التي استخدمت في الترجمة العربية.

فلماذا؟ لأن الأمر متعلق هنا بطقس من أهم طقوس الديانة، وهو

طقس لا يمارسه إلا الكاهن الأعلى، ولا يمارسه إلا مرة واحدة في العام، ولا يمارسه إلا داخل قدس الأقداس، ولا يمارسه إلا بعد رش «غطاء التابوت» ذاك بالدم طلباً لغفران آثام «الشعب»، ومن هنا دعي ذلك الجزء من التابوت بـ «محطّ الرحمة». وما محط الرحمة في هذا السياق إلا العرش السحري الذي يتجلى عليه الإلّه، بعد رشه بالدم، ليرحم «الشعب» من ذنوبه.

والذي يحتمل أنه دفع المترجمين إلى العربية لإحلال «غطاء» محل «محط الرحمة» كان الدوران حول المعنى السحري لجعل العرش/محطّ الرحمة هو ما يتحول إليه غطاء التابوت إثر رشه بالدم، وتجنّب الخوض في ذلك الطقس الدموي الذي قد يكون بدا لهم ـ فوق مضامينه السحرية ـ بربريا بعض الشيء ومفصحاً عن الطبيعة البدائية الدموية لعبادة يهوه.

(٦/ب) مشكلة موسى وكهنته مع الديانة المصرية

ولنعد الآن إلى «التابوت» ذاته، وله تسميات متعددة في الترجمة العربية للتوراة، فهو «تابوت الشهادة»، في سفر الخروج (٢٥: ٢٢)، و «تابوت عهد الرب»، في سفر التثنية (١٠: ٨، و ٣١: ٩، و ٣١: ٢٥)، وفي سفر يشوع (٣: ٣ و ٥)، و «تابوت الرب»، سفر صموئيل الأول (٦: ٨ و ١٩) ، بل و «تابوت الله»، في نفس السفر، في موضع آخر (٣: ٤).

وابتداء، متى أخذنا الأمور بظاهرها، ولم نمعن النظر فيما وراءها، يمكن أن يبدو لنا الأمر غريباً بحق، ويمكن أن نتصور أن هناك خطأ ما في الترجمة.

فمن المقاييس التي أملاها يهوه على موسى عند وضع تصميمات التابوت، وحدد بها طوله بذراعين ونصف، وعرضه بذراع ونصف، وارتفاعه بذراع ونصف (خروج ٢٥: ١٠) يبدو أن التصميم قصد منه صنع صندوق، أو «سحّارة»، أو خزانة صغيرة، لا تابوت أو «فُلْك» (Ark) كما نجد التسمية في ترجمة الملك جيمس. وبالفعل، تعني اللفظة

الأصلية المستخدمة، تبعاً لما يبينه المتخصصون في لغات التوراة: «ما يُجمَع فيه»، «ما يُختَزَن فيه»، أو حتى «ما يُكدَّس فيه» على النحو الذي استخدمت به اللفظة في سفر الملوك الثاني: «صندوق فضة بيت الرب» (١٢: ١٠). وفي كل استخداماتها، لم تستخدم اللفظة بمعنى التابوت إلا مرة واحدة فقط، عند التحدث عن وضع يوسف بعد مماته، محنطاً، في تابوت مصري: «ثم مات يوسف.. **فحنّطوه** ووضعوه في **تابوت** في مصر» (تكوين ٥٠: ٢٦). وواضح طبعاً أن المقصود «ووضعوه في تابوت مصري» أو «في تابوت من توابيت مصر»، حيث أن «في مصر» هنا مجّانية وزائدة عن الحاجة بقدر يجعلها تبدو كما لو كانت قد أُحِلّت محل تعبير آخر هو «مصري» أو «من توابيت مصر». فالقول بأنه مات وحُنِّط ووضع في تابوت «في مصر» تحصيل حاصل من حيث أن كل إصحاحات سفر التكوين من ٣٩ إلى ٥٠ انشغلت ـ خلال عملية المؤلفين الروائية التي انصبت على جعل يوسف وحكايته المصرية وَصْلَة بين «الآباء» و «الشعب» ـ بالحكي عن وجود يوسف في مصر وأمجاده العظيمة في مصر، فلم تكن هناك حاجة إلى القول بأنه مات في مصر.

ومن ذلك الاستخدام الأخير للفظة الأصلية التي استخدمت في كل موضع آخر من التوراة «والعهد القديم» بمعنى صندوق أو خزانة، استُمِدّ استخدامها كـ «تابوت» في الحكي عن تابوت العهد، في الترجمة العربية، في حين جنح المترجمون إلى الإنجليزية، في ترجمة الملك جيمس، إلى استخدامها كـ «فُلْك».

والواضح من كل ذلك أن المترجمين الأتقياء، على الحالين، وجدوا أنفسهم واقعين في مشكلة مع ذلك الصندوق. فتسميته بـ «صندوق» أو «خزانة» بالعربية، أو «chest» بالإنجليزية، بدا لهم مفتقراً إلى الوقار اللازم. ولهذا، جنح المترجمون للعربية إلى تسميته بـ «التابوت»، آخذين بالاستخدام الوارد في سفر التكوين(٥٠: ٢٦)، رغم أن لفظة تابوت هنا غير مواتية إطلاقاً، فالسياق سياق سكنى إله

حي في ذلك الصندوق، لا سياق وضع إنسان ميت في تابوت. ولنفس السبب ـ أي اعتبار لفظة «صندوق» غير ملائمة وغير متفقة وجلال الموقف ـ لجأ المترجمون للإنجليزية (أخذاً عن الترجوم السبعيني) إلى استخدام لفظة «فُلْك». وفي كل هذه المراوغات اللفظية، سار المترجمون على خطى المؤلفين ـ وكالمؤلفين تماماً، لم يفلحوا في التعمية والتمويه.

والواقع أن الدارس لتأليف الكهنة لا يمكن أن يخرج من قراءته لتلك الكتابات إلا مزوداً بخبرة ثمينة لا تعوض فيما يتعلق بالوعي بالآماد التي يمكن أن يذهب إليها الذهن الإنساني في مجالات المراوغة والتعمية والإلغاز. فالدارس، أينما شرّق أو غرّب في تلك الكتابات، واجد نفسه في متاهة من المسارب والالتواءات والمنعطفات كثيرة التشعبات القصد منها، في النهاية، طمس آثار أقدام مؤلفي تلك الكتابات في غدوهم ورواحهم الذي لم يتوقف بين منابع المادة الدينية، والأسطورية، والسحرية، التي اغترفوا منها، وبين الناتج النهائي لذلك النشاط المحموم كله: حكي التوراة وسائر أسفار «العهد القديم» وغيرهما من كتب اليهود الدينية.

والمشاهد أن تلك الالتواءات والمنعطفات وضروب التعمية والطمس والإلغاز لا تصل، في أي جزء من كتابات الكهنة المؤلفين، والجهابذة المترجمين، إلى مثل ما تصل إليه من ضراوة وتصميم على التعمية والإخفاء كلما تعلق الأمر بفكرة أو تفصيل أو صفة أو نص أو تراتيل أو شعائر أو طقوس منهوبة من الديانة المصرية.

وذلك تقليد ما من شك في أنه نشأ منذ بدأ موسى يضع الديانة الجديدة استنساخاً من ديانته الأصلية، ويلقنها للشراذم التي حاول أن يصنع منها «شعباً». وقد كان موسى معذوراً، في الواقع. فمشكلته تمثلت في أنه احتاج «شعباً» يصنع به مُلْكاً ، ولم يجد ما يصنع منه ذلك «الشعب» إلا عشائر البدو الساميين الذين أعطتهم حكايات التوراة، باستماتة لا تخفى، تاريخاً مَدّته تلسكوبياً إلى الوراء فوصلته

بمن أسمتهم «الآباء»، الذين يوقفنا التاريخ (الذي لا يناقضه شيء خلا حكي التوراة) على أنهم كانوا بدواً ساميين ظلوا يتسللون عبر الحدود المصرية هرباً من الجوع فيطردهم المصريون ويقيمون الأسوار والخنادق المائية في وجوههم ليمنعوهم من التسلل ثانية، ثم ـ لما رسّخ الرعاة الهكسوس أقدامهم في الوجه البحري ـ توافدوا في حمايتهم وعملوا تحت إمرتهم كمرتزقة وعملاء ضد أصحاب البلد الأصليين فيما تفصح عنه النسخة المُعلّاة لتلك العمالة في حكاية يوسف وأخذه كل أراضي المصريين وأموالهم ومواشيهم، بل وحريتهم، لـ «فرعون»، أي المتسلل الهكسوسي الذي تفرعن.

وهذا فهم لدور تلك الأشتات من الرعاة المتسللين يتفق مع ما تحكيه حكاية الخروج من أنه قام على مصر «ملك جديد لم يكن يعرف يوسف» (خروج ١ : ٨). ولقد كان طبيعياً ألا يعرف ذلك الملك يوسف، لأن يوسف كان قد مات وهو ابن مائة وعشرين سنة (تكوين ٥٠ : ٢٦)، في حين تحدد حكاية التكوين إقامة الأشتات في مصر بأربعمائة سنة، وتحددها حكاية الخروج بأربعمائة وثلاثين سنة باليوم والساعة، توخيا للدقة الواجبة. فلم يكن من الممكن أن يعرف فرعون خروج يوسف، إن لم يكن لانقضاء وقت طويل على رحيله المحزن بعد أن «أحيا به الله شعباً كثيراً»، فلأن ذلك الملك الجديد كان فرعوناً بحق، فرعوناً مصرياً، ولم يكن بدوياً متفرعناً من الهكسوس كـ «فرعون» الدخول المبارك الذي تفضل في الحكي بإسكان يعقوب/إسرائيل وبنيه في «أفضل الأرض، أرض جاسان». ولم يكن من المتصور أن يعرف ذلك الفرعون المصري أحداً من أولئك الدخلاء الذين علقوا بجسم مصر كالطفيليات واقتاتوا عليه وظلوا يعيشون على هامش المجتمع مرفوضين مكروهين إلى حد جعل مانيتّو، الكاهن المؤرخ، يصفهم ـ بعد ذلك بقرون ـ بأنهم «الشر الذي حل بالأرض».

بعقليته الكهنوتية، أدرك موسى أنه كان بحاجة ـ إن كان له أن يصوغ من تلك الأشتات المتأخرة المنبوذة «شعباً» يصنع منه أُمّة

ويقيم به مُلْكاً ـ إلى ديانة يصهر تلك الأشتات المتنافرة المتناحرة في أتونها ويطرق معدنهم ليحوله إلى «سيف ذي حدين يصنـع به نقمات في الأمم وتأديبات في الشعوب»، ويسلب به الأرض اللازمة لإقامة ذلك الملك من أصحابها ويطهرها من وجودهم بتحريمهم (بإبادتهم).

وبعقلية رجل الدولة الذي تربى في أروقة السلطة في مصر، بل وتربى في بلاط فرعون (طبقاً لحكي التوراة) أدرك موسى أنه لم يكن مستطيعاً أن يسلك الدرب السهلة التي كانت حرية بأن توصله إلى تلك المقاصد بغير كثير لف ولا دوران، فيفرض عبادة مشتقة اشتقاقاً صريحاً من ديانته المصرية على أشتاته تلك، لأنها ديانة كانت ـ في عصره ـ قد بلغت ذروة لتطور روحي وفكري بدأ منذ آلاف السنين، ولم يكن في عدَّة تلك الأشتات الفكرية أو الروحية ما يمكنها من استيعابها. وفي الوقت ذاته ، أدرك موسى أنه لم يكن ليقدر على تحقيق ما صبا إليه بمعبودات تلك الأشتات البدوية وهي معبودات كانت قد تبلورت، في زمانه، في معبودها «بعل صفون» الذي كانت تعبده في مركز عبادة على أطراف شرق الدلتا في موقع دعي بذلك الاسم في التوراة صراحة وتحديداً، وعيَّن موقعه سفر الخروج: «كلّم بني إسرائيل أن يرجعوا فينزلوا أمام فم الحيروث، بين مجدل والبحر، أمام بعل صفون» (خروج ١٤: ٢)، ثم ـ مرة أخرى: «وهم نازلون عند البحر عند فم الحيروث أمام بعل صفون» (خروج ١٤: ٩). وفم الحيروث هذه كانت عند مصب الفرع البيلوزي القديم من فروع النيل، وكان اسمها بلزيوم، أما اسمها المصري فهو «تل الفرمة»، وموقعها على ساحل البحر الأبيض المتوسط شمال بلدة مجدل التي كانت حصناً من حصون الحدود المصرية على أطراف الدلتا(*).

وكان بعل صفون ذاك معبوداً مركّباً من سلسلة المعبودات التي استعارها الآراميون التائهون من الشعوب التي تغرّبوا في أراضيها،

(*) ارجع في ذلك إلى «قراءة سياسية للتوراة»: بعل صفون ـ بلزيوم ـ البحر الأحمر ـ مجدل.

وكانت كلها معبودات خصب من أهم اختصاصاتها إسقاط المطر وإكثار الزرع، وبخاصة أعشاب المراعي، وإكثار النسل حيوانياً وآدمياً، ولم يكن بالوسع التخلي عن تلك الاختصاصات الحيوية التي من أجلها عبد أولئك الرعاة حديثو العهد بالاستقرار والزراعة تلك السلسلة من المعبودات التي تبلورت في النهاية في بعل صفون. ولذلك كان من المتعين تأكيد تلك الاختصاصات للإله الجديد الذي اكتشفه موسى أثناء إقامته مع المديانيين خلال السنوات التي لاذ فيها بمضاربهم هرباً من انتقام كهنة آمون، وتعلم عبادته من حميه يثرون الذي كان كبير كهنة ذلك الإله، وهو معبود صحراوي من معبودات الخصب أيضاً سجد له المديانيون ممثلاً في حجارة نحتت على شكل عضو الإخصاب عند الرجل. وتتضح الرغبة في تأكيد حيازة يهوه لاختصاصات معبودات الخصب، التي عرفها الآراميون وعبدوها ابتداء من حداد إلى بعل صفون، في هذا القول الذي أُجري على لسان يهوه: «إذا سلكتم في فرائضي وحفظتم وصاياي وعملتم بها. **أعطي مطركم في حينه وتعطي الأرض غلّتها وتعطي أشجار الحقل أثمارها. ويلحق دراسكم بالقطاف ويلحق القطاف بالزرع»** (لاويين ٢٦: ٣ ـ ٥) فكهنة موسى اللاويون يبدون في هذا النص كمن يمارس ضرباً من الترويج التجاري للمعبود الجديد عن طريق بذل الوعود للشعب بوفرة المطر ووفرة الزرع إذا ما اتبّع «الشعب» عبادة ذلك المعبود «وسلك في فرائضه وحفظ وصاياه (التي قال موسى للشعب أن الإله كتبها له بإصبعه على لوحي حجارة هشمهما موسى فاضطره الإله إلى أن يعيد كتابتها بإصبعه هو)، وعمل بها».

غير أن موسى لم يكن مهتماً بإحلال معبود خِصب جديد محل معبودات الخِصب القديمة، **بل كان مهتماً بتأسيس العبادة على منطلق حربي أساسي وإعطائها، منذ مبدأ أمرها، توجّهاً عسكرياً قائماً على فكرة الغزو وانتزاع الأرض اللازمة لإقامة المُلك. بحد السيف**. ولذلك، يضيف كهنة موسى اللاويون قائلين، على لسان المعبود

الذي يروّجون له، بعد أن جعلوه يَعِد «الشعب» بوفرة المطر والأكل حتى الشبع: «وأجعل سلاماً في الأرض» (لاويين٢٦: ٦٠). . وهذا ـ بغير شك ـ جميل ومبشر بكل خير. فهاهو إلّه سيقيم سلاماً في الأرض. ولكن، مهلاً. فهذا الإلّه لا يعنيه إلا «الشعب» فقط، ولذا فإن السلام للشعب فقط: «فتنامون وليس من يزعجكم ولا يعبر سيف في أرضكم» أما الغير، فمصيرهم أسود. والغير هنا، منذ تلك اللحظة التاريخية بحق، «الجوييم»، أي كل من ليسوا من «الشعب»، وكلهم أعداء «الشعب»، ومصيرهم محدد سلفاً: «يسقطون أمامكم بالسيف. يطرُد الخمسة منكم مئة والمئة منكم يطردون ربوة ويسقط أعداءكم أمامكم بالسيف» (لاويين ٢٦: ٦ ـ ٩). وفوق هذا الخير كله، يتعهد ذلك المعبود المحارب ـ الذي أسماه موسى وكهنته «رب الجنود» وقال عنه أن «الرب رجل حرب» ـ للشعب، إن قبله «الشعب» إلّهاً واتّبعه ونبذ معبوداته القديمة، بأن يأخذ على عاتقه أيضاً، فوق اختصاصات المطر وإكثار الزرع، وفوق المهام الحربية، اختصاصاً آخر هاماً من اختصاصات معبودات الخصب، هو إكثار النسل: «والتفت إليكم وأثمركم وأكثركم» (لاويين ٢٦: ١٠) وهذا تعهّد بالغ الأهمية بالنسبة لقوم مقدمين على مغامرة غزو واستيطان كبيرة، فيما ينبىء عنه قول يهوه لهم «وأفي بميثاقي معكم» (لاويين ٢٦: ١٠) وميثاقه هو تعهده لـ «الآباء» بإعطاء نسلهم المبارك كل تلك الأرض، من نهر النيل، إلى **نهر الفرات الذي اعتبره سفر التكوين أحد أنهار الجنة** (تكوين ٢: ١٤).

وبذا يكون الخروج الموسوي، بمنطق التوراة، ابتداء فعليا لاسترداد الفردوس المفقود: من الجنة المحرّمة، مصر، إلى أرض الفرات، ويكون، بالتالي، الابتداء الفعلي للتوجّه المسيحاني القائم على مسعى استرداد ذلك الفردوس، وتحقيق غرض الله من خلق العالم (وهو أن يعيش شعبه في الفردوس) على يدي المسيح المحارب.

لم يكن بوسع موسى أن يخترع. ولم يكن بوسعه أن يقول الحقيقة للشعب فيصارحه بحقيقة ذلك المعبود الصحراوي الذي تعلم عبادته من المديانيين. لأن «الشعب» كان لديه ما يكفيه وأكثر من تلك المعبودات الصحراوية ومعبودات الخِصب التي جمعها في مخلاته الثقافية أثناء التشرّد والتغرب، وكان لديه معبوده ـ الذي حاولت التوراة التعمية عن عودة«الشعب» إلى مركز عبادته«بين مجدل والبحر عند فم الحيروث» عندما بدا واضحاً أن من يقودونه كانوا قد ضلوا الطريق في القفر ـ فقالت الحكاية أن «الرب لم يهد بني إسرائيل في طريق أرض الفلسطينيين مع أنها قريبة لأن الله قال لئلا يندم الشعب إذا رأوا حرباً ويرجعوا إلى مصر»! (خروج ١٣: ١٧) ثم قالت ـ رغم أن «فرعون كان قد أطلق الشعب» وانتهى الأمر ـ أن يهوه عاد فقال لموسى «كلم بني إسرائيل أن يرجعوا وينزلوا أمام بعل صفون فأتمجّد (مرة أخرى) بفرعون وبجميع جيشه» (خروج ٤: ٢ ـ ٥) وهي حكاية غريبة فعلاً، ولا يمكن أن تتفتّق عنها إلا عقلية مجردة من أي احترام للألوهة بوسعها أن تخترع تبريرات كهذه وتنسبها إلى نزوات الإله. والذي يعنينا منها، على أية حال، أن «الشعب» كان لديه إلّهه الذي ظل يهرول إليه في الملمّات، ولم يكن بحاجة إلى كاهن مصري آبق يأتيه بمعبود صحراوي جديد مؤكداً له أنه «إلّه آبائه ولو أن أباءه لم يعرفوه باسمه الحالي، يهوه».

فما الذي كان بوسع موسى أن يفعله؟ يستعير لذلك المعبود من صفات الإلّه في الديانة المصرية ما يجعله يبدو للشعب كإلّه محترم حقاً وقوي وقادر وأفضل من بعل صفون أو أي بعل آخر. وفي كل موضع من «العهد القديم» ، توقفنا الصورة التي صور بها ذلك الإله، على أن أهم صفاته استعيرت له من صلوات المصريين.

غير أن موسى كان مواجهاً بمشكلة هامة هنا. فالإله الذي استعار له من الديانة المصرية قُصِد به أن يكون معبوداً قَبَلياً للشعب وحده، وأن يكون إلّهاً يمكن الادّعاء بإمكانية ظهوره للبشر وتحدّثه إليهم (على

النحو الذي ادعته حكايات التوراة في تأكيدها المستمر بأن موسى تكلم مع الله وجهاً لوجه وأنه ظل يجتمع به اجتماعات مطولة فوق الجبل وفي خيمة الاجتماع وأن أشراف إسرائيل رأوه وأكلوا وشربوا بمحضر منه ولم يحدث لهم سوء) وهو ادعاء كان ضرورياً وبالغ الأهمية بالنسبة لشعب ظلت معبوداته تظهر له وتأكل معه وتنزل إليه من السماء وتتشاور مع قادته، متى أخذنا بالحكي عن مخالطة الإآله للآباء، بل وحكي النبييم فيما بعد عن مشاوراتهم، وأحياناً شجارهم مع الإآله. ولقد تمثّلت المشكلة التي وجد موسى نفسه مواجهاً بها في اضطراره إلى الاستعارة من الديانة المصرية لحساب يهوه، في أن الإله في الديانة المصرية كان إآلهاً عالمياً لكل البشر. ولقد أكدت صلوات المصريين ذلك بما لا يدع مجالاً للجدال في شأنه، وأكدته أيضاً عبادة أوزيريس التي تقول أن الإله، بعد أن علم المصريين الحضارة، تجوّل في كل أنحاء الدنيا ليعلمها للشعوب الأخرى أيضاً. وإآله ذلك شأنه يستعصي على صورة الإآله القَبَلي الذي أراد موسى تجييش «الشعب» به. والأكثر استعصاء من ذلك على صورة يهوه، أن الإآله ، في الديانة المصرية، إآله لا تراه عين بشر، إآله محتجب، ولقد تطلب الأمر قروناً عديدة بعد موسى كيما يكتشف إشعياء تلك الحقيقة بالغة الأهمية بالنسبة لمسيرة أي جماعة بشرية صوب الوعي بألوهة الإآله وسموه.

وبسبب تلك الصعوبة المزدوجة، وبسبب الفارق الحضاري الشاسع بين العقل المصري الذي كان نتاجاً لتطور ثقافي استمر قروناً عديدة بدأت منذ فجر التاريخ، وبين العقل الذي استعار له موسى من الديانة المصرية، كانت تلك الاستعارة ضارة في أحيان كثيرة، وكاشفة في كل حين.

(٦/ج) سحر الأشجار المقدسة

من تلك الاقتباسات الكاشفة، اقتباس متعلق بالأشجار. ففي الديانة المصرية، قُدِّست أشجار معينة لارتباطها بأحداث هامة في التاريخ الديني للمصريين كموت أوزيريس وانبعاثه، ومولد حورس.

كما قُدِّست تلك الأشجار أيضاً لاعتقاد المصريين أن بعض تجسدات الإله سكنتها وأنها، لانتشارها على حدود الصحراء الفاصلة بين دنيا الأحياء وعالم ما بعد الموت (ودائماً ارتبطت الصحراء، في العقل المصري، بالموت)، كانت محطاً للأرواح المسافرة إلى قاعات أوزيريس لتتزود عندها بالماء والطعام حتى تكمل سفرتها الأخيرة. وفي الرسوم الجنائزية المصرية لوحات تمثل الروح متوقفة عند شجرة من تلك الأشجار المقدسة، وهي إما شجرة السنط المعروفة أيضاً باسم الشوكة المصرية (Acacia nilotica) وإما شجرة من جميز المعابد (Ficus religiosa).

وفي «العهد القديم» كثرت الإشارات إلى الأشجار، وتكاثرت الأيكات والبساتين المقدسة. وأشهر تلك البساتين، بطبيعة الحال، جنة سفر التكوين. ومما يشير إلى الأهمية التي باتت لمسألة الأشجار في فكر الكهنة وهم يؤلفون التوراة مما ترامى إليهم عبر القرون من حكي كهنة موسى (التراث المتناقل شفاها + الوثيقة اليهيوية Y/J) أنهم جعلوا أول عمل من أعمال يهوه بعد فصل السماء عن الأرض، والماء عن اليابسة، خلق الأشجار: «هذه مبادىء السموات والأرض حين خلقت. يوم عمل الرب الإله الأرض والسموات كل شجر البرية لم يكن بعد على الأرض» (تكوين ٢ : ٤ و ٥). فلمَ كل هذا الاهتمام بالأشجار، ولم اتخذت مسألة «الأشجار المقدسة» ـ التي كانت مسألة ثانوية في الديانة المصرية ـ ذلك البعد الكوني في صياغة الكهنة لعبادة يهوه؟ لأنها مسألة صادفت موضعاً حساساً. فيهوه، كما لا يجب أن ننسى تحت تأثير إسقاطات موسى المصرية على صورته، كان إلهاً صحراوياً من آلهة الخصب، وبوصفه ذاك، كانت مسألة الأشجار هذه غير ثانوية إطلاقاً فيما يخصه، كما نتبين من التوقف عند الحكاية التوراتية. لأنه لمَ كانت الأرض خلواً من الشجر في قول التوراة «كل شجر البرية لم يكن بعد على الأرض»؟ لأن يهوه «لم يكن قد أمطر بعد على الأرض» (تكوين ٢ : ٥) وبمجرد أن جاد بفيضه فأمطر «أنبت من

الأرض كل شجرة شهية للنظر وجيدة للأكل» وأنبت أيضاً «شجرة الحيوة التي في وسط الجنة وشجرة معرفة الخير والشر» (تكوين ٢ : ٩). ومن تلك البداية، تلبثت في عبادته طبيعة شجرية أدت إلى التمادي في بناء المذابح في الأيكات تحت الأشجار، مما أدى ـ بعد أن بدأ النبييم يتنبهون إلى ضرورة الارتقاء بالديانة عن طريق إعلاء صورة الإله من الصورة البدائية الأولى إلى صورة الإله المحتجب السماوي ـ إلى ظهور التيار الذي انتهى بكهنة عصر السبي إلى ما وصفه فرويد بالعودة إلى النبع الأصلي للديانة اليهودية، أي ديانة موسى الأصلية: الديانة المصرية.

«بدأ الكهنة يعنون بتحويل تعاليم الديانة وأعرافها التي سادت في زمانهم (زمن السبي) إلى أزمان سابقة تأسيساً لها ـ كقاعدة ـ على الشريعة الموسوية عملاً على أن يستمدوا من ذلك ما يعزز ادعاءهم للديانة بأنها مقدسة وملزمة. وبصرف النظر عما قد يكون ذلك تسبب فيه من تزييف لصورة ماضي الديانة، لم يكن الإجراء الذي لجأ إليه الكهنة عارياً من المبرر السيكولوجي. فقد كان انعكاساً للحقيقة الماثلة في أن الأمر تطلب ـ بعد انقضاء أزمان طويلة ما بين الخروج من مصر وتثبيت نص «العهد القديم» في ظل عزرا ونحميا، أي بعد ثمانمائة عام من عصر موسى ـ تغيير ديانة يهوه وردها إلى أصلها كيما تطابق، بل كيما تتخذ هوية ديانة موسى الأصلية: الديانة المصرية. وتلك هي المحصلة الجوهرية والإنجاز الأهم لتاريخ الديانة اليهودية»(٣٠).

فالذي حدث للديانة التي وجد عزرا ونحميا في ظل أوضاع السبي أنها تدهورت إلى حد عرّاها من أية مقومات يمكن أن يُنسب إلى تلك الديانة بالاستناد إليها أي قدر من القداسة يتيح اعتبار تعاليمها ملزمة للشعب ويمكّن الكهنة ـ بالتالي ـ من الإمساك بأعنة «الشعب» الذي جمح وتسيَّب وعاد إلى ممارساته البدائية القديمة المدخولة بالممارسات الكنعانية الميالة إلى القصف والتسيُّب، بحيث باتت ديانة لم

يعد بالوسع التفرقة بينها وبين غيرها من العبادات المحلية الشائعة في كنعان وسوريا وغيرهما من بلدان المنطقة حيث كانت الطبقة الكهنوتية التي أنشأها موسى قد توصلت إلى إقامة المُلك المنشود أخيراً بعد قرون من مولد الحلم في ذهن موسى، لتراه ينهار تحت أقدام الأشوريين والبابليين. وإن أردنا ما يوجز تلك الرؤية الكهنوتية لسبب ما لحق بالحلم من خراب ودمار بانهيار «مملكتي» يهوذا وإسرائيل، فلنتوقف عند قول إرميا وهو يبكي دما أن يهوه قال له «أما ترى ما يعملون في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم؟ الأبناء يجمعون حطباً والآباء يوقدون النار والنساء يعجنّ العجين ليصنعن كعكاً لملكة السموات (عشتروت) ولسكب سكائب لآلهة أخرى لكي يغيظوني»! (إرميا ٧: ١٧ و ١٨) أو لنمعن النظر في قول حزقيال وهو مشتعل بنار الغضب أن يهوه أخذه من يده فأراه نساء «الشعب» عند مدخل بيت الرب «جالسات يبكين على تموز» (حزقيال ٨: ١٤).

ونحن، إن شئنا أن نتلمّس طريقاً إلى الفهم والوقوف على الأشياء كما هي، لا كما اجتهد الكهنة في تصويرها، يجب أن نضع نصب أعيننا باستمرار الاعتبار الأساسي الذي لا يعلوه اعتبار في أي شأن يتعلق بالديانة اليهودية، وهو **مصالح الكهنة ومتطلبات إقامة المُلك ودوامه.**

ومن الواضح الذي لا يحتاج إلى إيضاح في تاريخ المغامرة الموسوية أن كل كلمة قيلت للشعب بادّعاء أن قائلها يهوه، كان القصد منها سياسياً. وهكذا فإن النبييم والكهنة عندما أعلنوها حرباً شعواء على ما كانت الديانة قد تدهورت إليه، فعلوا ذلك تحت تأثير وعي بدأ منذ بدأت رؤى النبييم الكابوسية تتدفق منذرة بالخراب، وهو وعي تأكّد عندما حلّ الخراب فعلاً بانهيار المُلك ومذلّة السبي، ولم يكن ذلك إلا الوعي بأن النجاة الوحيدة كانت في العودة إلى المنابع والأصول: العودة إلى الفكر الديني الرفيع الذي تسامى موسى بفضله بالمعبود القضيبي يهوه فجعل منه إلّهاً. وما علينا إلا أن نتأمل في غضبة

حزقيال الضارية وهو يشير إلى عضو الذكورة الذي وُضِع على الهيكل وعبد «الشعب» يهوه في صورته، مؤكداً أن ذلك أغضب يهوه كثيراً وأنه أمر عبْدَه حزقيال أن يقول لأورشليم. ليعرّفها برجاساتها: «لقد اتّكلت على جمالك وزنيت على إسمك وسكبت زناك على كل عابر سبيل. وأخذت أمتعة زينتي من ذهبي وفضتي التي أعطيت لنفسك **وصنعت لنفسك صور ذكور وزنيت بها**» (حزقيال ١٦: ١٥ ـ ١٧) أي أن «الشعب»، كما أعطى ذهبه لهرون ليسبك منه عجلاً يعبد معبوده القديم بعل في صورته، أخذ كهنته ذهب الهيكل وفضته فسبكوا من الذهب والفضة صور ذكور (تماثيل قضيبية) ليعبد «الشعب» يهوه ممثّلاً فيها. فالشعب ظل يعود إلى المنابع الحقيقية لعباداته، بينما النبييم يجأرون محذرين، ليأتي كهنة السبي بعد الكارثة فيصغوا للنبييم ويدركوا أنهم على حق وأنه بات متعيناً الرجوع إلى المنابع والأصول الحقيقية للديانة التي اختلقها موسى حول ذلك المعبود القضيبي الصحراوي فأعلاه بها: أي الديانة المصرية.

ومن ممارسات «الزنى» التي قال حزقيال أن يهوه استشاط لها غضباً، كانت تلك التى تولّدت لدى «الشعب» من الوجه الشجري لعبادته. وكما هو ثابت تاريخياً، عرف ذلك العنصر الشجري طريقه إلى عبادة يهوه نقلاً عن تقديس أشجار معينة في الممارسات الدينية المصرية منها شجر جميز المعابد وشجر السنط. وكما قلنا، لم تكن لمسألة الأشجار المقدّسة هذه أهمية كبيرة في الديانة المصرية، إذ ظلت مجرد تفصيل فرعي نشأ عن الربط بين استخدام أنواع معينة من الخشب، وبالذات خشب السنط، في صنع التابوت الذي استدرج ست أوزيريس إلى التمدد فيه ليجرّبه فلما فعل أقفله عليه ست وبقية المتآمرين، وألقوا به في النيل. ولما كان خشب السنط مصمّداً طبيعياً ضد الماء، فإن تابوت أوزيريس لم يغرق في النيل، بل حمله النيل إلى البحر وحمله البحر إلى الشاطيء أمام بلدة جبيل (بيبلوس) الفينيقية حيث تحول التابوت، إلى شجرة ضخمة احتوت أوزيريس في جذعها.

وبذلك بات تابوت أوزيريس فُلكاً. وهو ما أدى في الحكاية التوراتية عن «تابوتِ العهد» ، إلى تسمية الصندوق الذي أملى يهوه تصميمه ومقاساته على موسى بالتابوت، وبنفس اللفظة التي استخدمت أيضاً في تسمية فُلك نوح.

والعلاقة بين أوزيريس ونوح أعمق مما قد نظن بكثير. فابتداء، استعارت الحكاية التوراتية لنوح وظيفتين أساسيتين هامتين من وظائف أوزيريس في الديانة المصرية: كونه علَّم المصريين الزراعة ثم علمها ـ بعدهم ـ لسائر الشعوب؛ وكونه أول من قطّر النبيذ من الكروم التي كانت بين ما علم المصريين زراعته وأول من شرب النبيذ. وقد أجملت التوراة هذه الاستعارة الأوزيريسية لنوح في كلمات قليلة باقتضابها المعهود الذي يساعد على الغموض: «وابتدأ نوح يكون فلاحاً. وغرس كرماً. وشرب من الخمر فسكر»! (تكوين ٩: ٢٠ و ٢١) ونحن نعرف الكوارث التي أنصبت على رأس كنعان المسكين الذي لا ذنب له من جراء سكرة نوح هذه(*). لكن لا بأس، فهذا قَدَر كنعان اليهيوي. والذي يعنينا هنا، على أية حال، الوقوف على المكوِّنات الأوزيريسية لحكاية نوح. ففوق استعارة وظيفة الفلاحة ووظيفة إنبات الكروم، ووظيفة صنع النبيذ، من أوزيريس لنوح، استعير أيضاً تابوت أوزيريس الذي ازدوجت وظيفته فكان تابوتاً وفُلكاً. ومن اللافت للنظر في حكي التوراة عن ذلك التابوت/الفُلْك أن مؤلفي الحكاية وجدوا من الضروري، طمساً للأصل الأوزيريسي لذلك الفُلْك الشهير، صنعه من خشب غير موجود وغير معروف دعوه بـ «خشب الجُفر»: «قال الله لنوح.. أصنع لنفسك فُلكاً من خشبِ جُفر» (تكوين ٦: ١٣ و ١٤).

ونلاحظ أن المترجمين إلى العربية حلّوا مشكلتهم مع ذلك الخشب بأن أوردوا التسمية وكأنها نعت لا إسم: «من خشب جُفْر» كقولك «من

(*) ارجع في ذلك تفصيلاً إلى «قراءة سياسية للتوراة»: كنعان ـ لعنات ـ نوح.

خشب صلب»، مثلاً. فذلك الخشب الجُفر لا وجود له، ولا سبيل إلى العثور على تسميته في أي معجم أو كتاب من كتب علوم النبات والغابات. أو حتى كتب السحر. وفي معجم وبستر جاء ذكره هكذا:

«gopher wood: noun from Hebrew gopher: an unidentified wood used in the construction of Noah's ark»!

وترجمة ما ورد بذلك المعجم: [خشب جُفر: اسم، من العبرية جُفر: خشب غير معروف استُخدم في بناء فُلْك نوح]!

وقد بذلت محاولات مستميتة ـ بعد أن عجز الكل عن الوقوف على أي خشب كان ذلك الجُفر المراوغ ـ لإيجاد مخرج ما، فلجأ الترجوم السبعيني إلى القول بأنه «خشب من عروق مربّعة»، بل وقيل أيضاً أنه خشب مقطرن، أي مطلي بالقار، لكن الترجوم لم يبين كيف أمكن بناء سفينة من عروق مربّعة. كما أن قول يهوه لنوح في إملائه تصميم الفُلك عليه «وتطليه من داخل ومن خارج بالقار» (تكوين ٦: ١٤) جعل الادّعاء بأن خشب الجفر خشب مقطرن طبيعياً قولاً لا مؤدّى له إلا واحدة من إثنتين: (١) إما أن القول شطارة مكشوفة. (٢) وإما أن خشب الجُفر الغامض ذاك ليس إلا خشباً مصمَّداً ضد الماء طبيعياً، كخشب السنط، مثلاً، ولكن يهوه فاتته تلك الحقيقة.

وفي تعليقه على حيل الإخفاء والتمويه التي لجأ إليها الكهنة في عصر السبي أثناء وضعهم الديانة وتحريرهم كتابها في صورته التي وصلنا بها، يقول فرويد، كما أسلفنا: «إن النص كما وصلنا يكشف عما فيه من آثار ما ظل يدخل عليه من تغيير وتعديل. فهو، من جانب، قد مرّ بعمليات من المراجعة زيّفته عملاً على جعله متفقاً والمرامي الخفية لمن ظلوا يراجعونه. وحرّفته وشوّهته وزيّدته، بل وقلبته إلى عكسه. **ومن جانب آخر ظلت هناك روح من التقوى والتورع سيطرت على من حرروا العهد القديم فجعلتهم يجتهدون في الإبقاء على كل شيء (لم يتعارض مع تلك المقاصد الخفية) كما هو، بغير تغيير، بصرف النظر عما إذا كان ذلك حرياً بأن يجعل النص**

متسقاً أم متناقضاً مع نفسه.. وهو ما كشف عن حقائق لم يكن من المقصود إطلاقاً الكشف عنها»(٢١).

(٦/د) التابوت / الفلك وخُواذ السنط

وهذا تماماً هو ما حدث في حكاية «تابوت» العهد ومسألة خشب السنط الكاشفة بحق عن أن الأصول الفعلية للديانة اليهودية تظل تتكشف ـ رغم الإلغاز وضروب التمويه، كما في حكاية الخشب الجُفر ـ عن نهب واسع وعميق من الديانة المصرية. والذي يعنينا في ذلك، حتى لا تختلط الأمور، ليس النهب في ذاته، وليس القول بأن ديانة أفضل أو أعرق من ديانة. الذي يعنينا ـ تحديداً ـ في كل ما نحن آخذين فيه من استقصاء للنهب الديني من مصر، استظهار الأساس غير الحقيقي المغتصب لدعاوى الكهنة، وهي دعاوى يمكن أن تتراءى تحت وطأة ما هو آخذ في الاتضاح من أدلة، كأكبر عملية من عمليات الاحتيال الثقافي في التاريخ. وهو احتيال أتاح لسلالة كهنوتية متربّحة سطوة ومالاً أن تدّعي لأتباعها خصوصية فريدة وبنوّة للإله جعلت من الممكن ـ وهنا تأخذ في الاتضاح خطورة ذلك الاحتيال ـ الحصول على دعم من أقوى أمم الأرض لمشروع غزو استيطاني لا حدود لوحشيته يباد في غماره عياناً جهاراً شعب بأكمله، هو الشعب الفلسطيني، وتجهّز للإبادة شعوب أخرى ستتبعه عما قريب، هي شعوب الشرق الأوسط، عربية وغير عربية ، تحت تأثير ذلك الاحتيال الديني الذي لم يسبق له مثيل في التاريخ. ففي نهاية الأمر، يكون كهنة موسى قد نهبوا من الديانة المصرية ليؤسسوا ديانة يُنهَب الشرق الأوسط اليوم بأكمله، وسيُنهَب العالم كله في غد أسود ليس ببعيد، في ظل ادّعاء القداسة والمصداقية لها، وبالتالي ادّعاء الحصانة الإلهية من العقاب، وادّعاء أن كل ما تفعله الحركة السياسية الآخذة في تنفيذ مشروع الكهنة والنبييم بتملّك العالم **إنما هو تحقيق لغرض الإله من خلق العالم**. وفي حديقة مبنى الأمم المتحدة بنيويورك تمثال مهدى من الاتحاد السوفياتي، لا أقل، يجسّد رؤية إشعياء التي ينبغي أن يتثلج

الدم في العروق لمجرد التفكير فيها: «ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الرب يكون ثابتاً في رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجري إليه كل الأمم. وتسير شعوب كثيرة ويقولون هلم نصعد إلى جبل الرب إلى بيت إله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله **لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب**. فيقضي بين الأمم ويؤنب شعوباً كثيرة: **فيطرقون سيوفهم محاريث ورماحهم مناجل**» (إشعياء ٢: ٢ ـ ٤). والصورة واضحة: صهيون وقد باتت حاكمة لكل الأمم، تخرج منها الشريعة إلى كل الشعوب فتقضي بينها «وتؤنب» شعوباً كثيرة، فيخضع لها الجميع من حيث أنها المنفّذة لحكم الإلّه على الأرض، ويحوّلون سيوفهم إلى محاريث ورماحهم إلى مناجل! وقد صوّر المثال السوفياتي ذلك برجل مفتول العضلات يكسر سيفه ليحوله إلى محراث. وما من شك في أن وضع التمثال في حديقة مبنى الأمم المتحدة مناسب كل المناسبة للصور الدموية التي كانت تعربد في دماغ إشعياء (كما يتضح من قراءة بقية السفر). فمدار تلك التصورات جميعاً إخضاع الشعوب دموياً لحكم صهيون، وإذذاك يطرقون سيوفهم فيحولونها إلى محاريث. والذي يغلب على الظن، متى استكملت صهيون غزوتها على الصعيد الكوكبي، أن تصبح المنظمة الدولية مقراً للحكومة التي ستحكم العالم وتفرض عليه السلام الصهيوني. ويبدو أن الفنان السوفياتي ومن أهدوا تمثاله للأمم المتحدة أغوتهم فكرة السلام، وهو من المكونات الأساسية للغة التي يتخاطبون بها مع شعوب العالم، وانساقوا وراء قول إشعياء «لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتعلمون الحرب فيما بعد» (إشعياء ٢: ٤)، فلم يتوقفوا كثيراً عند المباهج التي سينطوي عليها ذلك السلام المقدس. فإن كان ذلك شأن السوفيات، وهم أناس يعيشون في بيئة فكرية لم يُعرَف عنها الورع أو شدة التديّن، فما بالك بالأمميين الغربيين الذين يربّون دينياً على كتاب يجمع «العهد القديم»، كتاب كهنة اليهود، و «العهد الجديد» بين دفتيه، مما مكّن دعاة الحركة الصهيونية من

اختراع ما بات يعرف اليوم باسم «الحضارة اليهو ـ مسيحية»؟

فالمسألة، فيما يتعلق بما نحن بسببيله، ليست مسألة أديان أو ورع أو مسألة «شرف الله» أو «شرف الآباء إبراهيم وإسحق ويعقوب»، بل مسألة تسييس ديني ونهب ثقافي بدآ قديماً بغية تمكين فئة من الكهنة من إقامة مُلك والتحوّل من كهنة إلى «قضاة» وملوك، ثم تطوّر واتسّع على النحو الذي نعيشه اليوم بكل فظاعاته الراهنة وسيعيشه العالم في غد ليس ببعيد، بكل بشاعاته الدموية المقبلة.

وبالنظر إلى ما ترتب على ذلك التسييس الديني والنهب الثقافي من إيهام بالقداسة والمشروعية الإلَهية ومن إضفاء للمصداقية والمشروعية الأخلاقية على الجرائم والتجاوزات التي تُرتكب كل يوم تحت سمع عالم لا نقول أنه يقف عاجزاً مشلولاً، بل نقول أنه يشترك متواطئاً، وتحت بصره، يظل من المتعين الذي لا مهرب منه الكشف عن جذور ذلك التسييس وتعرية أصول ذلك النهب.

والصعوبة الحقيقية في مثل ذلك الاجتهاد ناجمة، لا عن التواءات العقل الكهنوتي ومراوغاته وقدرته على التعمية والإلغاز والإبهام فحسب، بل وعن فعل الزمن. فكل تلك أشياء وقعت في عصور سحيقة، وكلها تراكمت عليها طبقات فوق طبقات من رمال الزمن ورمال التصديق. ولذا فإنه مما يصعب اليوم كثيراً أن يتعامل العقل مع تلك الأشياء بمبضع الحقيقة فلا يثير استفظاعاً لما قد يبدو كاجتراء على مقدّسات ضاربة في القدم شديدة الرسوخ، وما قد يبدو كإغراب مما ينساق إليه المعاصرون طلباً للإغراب في حدّ ذاته.

ولنأخذ عملية نهب تابوت أوزيريس مزدوج الوظيفة الأسطورية كتابوت وفُلْك كمثال على ذلك. هذه عملية يتعين، كيما نفهمها، أن نتعامل تعاملاً مستدّقاً مع رمزيات ذلك التابوت.

والذي يجب أن نتذكّره أولاً أن الديانة المصرية، وعبادة أوزيريس بالذات، تركزت جوهرياً في الايمان بالحياة الأخرى والبعث. ولقد كان ذلك التركز السبب في أن الكهنة استبعدوا من الديانة اليهودية كل ما

له علاقة بالعالم الآخر والبعث، طمساً للأصول الأوزيريسية التي نُهِبت الديانة اليهودية منها، وركزوا بضرب من الشذوذ الغريب واللافت للنظر في ديانة توحيدية، على اصطناع «تاريخ مقدّس» لجماعة بشرية استماتوا في اختلاق أصول تاريخية وخصوصية عرقية/ ثقافية لها صارفين نظراً تماماً عن مسألة الحياة بعد الموت وخلود الروح وأمل البعث وما إلى ذلك من مسائل لا علاقة لها بملء خزانة بيت الرب بالذهب والفضة وملء بطون الكهنة بلحوم ذبائح الرب.

ولذلك نجد في استعارة الكهنة تابوت أوزيريس الفُلْك لحكاية نوح المنهوبة تفاصيلها وحبكتها من أصول سومرية وبابلية، تجاهلاً متعمداً ملحوظاً للرمزية الأسطورية الحقيقية لموت أوزيريس، ووضعه في تابوته، وتحول التابوت منذ وضع في النيل إلى فُلْك أعاد ـ بإبحاره في مياه النيل ومياه البحر ـ أسطورية الخلق الأولى وهي خروج الحياة من الماء. فأوزيريس بُعِث حياً، وبعد انبعاثه حياً بات إلّهاً للحياة الأخرى ورمزاً لأمل البعث الذي انبنت عليه الديانة المصرية، مما أغرى بعض العقول الأممية المهترئة تحت وطأة التبعية للكهنة بوصفها بأنها «عبادة تسلط عليها حواذ الموت» لأنها ظلت تبني أهم عمائرها ومعابدها من منطلق الايمان بخلود الروح. وبوسعنا، متى أمعنا النظر في حكاية فلك نوح، أن نستبصر ـ رغم التجاهل المتعمّد ـ الظل الباقي لتلك الرمزية الأسطورية لعبادة أوزيريس، متى رأينا الفلك الذي مخر بنوح وبنيه والحيوانات في عباب الطوفان، مياه الموت، كتابوت وضعت الحياة فيه وأوصلها إلى اليابسة لتضرب بجذورها وتنمو من جديد، أي ليحدث ما حدث لتابوت أوزيريس الفُلْك حين ضرب بجذوره في الأرض أمام بلدة جبيل لتعود الحياة المقدسة المحتوَاة فيه، التي احتواها الآن جذع الشجرة، فتنبعث بعد رحلة الموت. ولقد صُنع تابوت أوزيريس الفلك ذاك من شجرة السنط المصرية. وقالت نصوص الأهـرام أن أول ظهور لحـورس، ابن أوزيريس، أي الجزء الذي بقي منه في عالم الأحياء بعد تحول

أوزيريس إلى إلّه الحياة الأخرى، كان ظهوراً من شجرة سنط أيضاً[٢٢].

وفي أهم جزء من كتاب الموتى، عندما تقوم الروح برحلتها إلى العالم الآخر، تنشد - وهي مقبلة على دخول قاعة معات - مرنّمة بتمجيد أوزيريس:

> «لقد جئت وسافرت طويلاً لأشاهد جمالك وأرفع يدي متعبداً لاسمك وهو «الصواب والحقيقة». لقد جئت وعبرت بالمكان المجدب الذي لا تنمو فيه **شجرة السنط** والآن قد جئت وعبرت إلى هنا وقدّمت تقدماتي وأحرقت البخور ووجهت خطاي صوب **شجرة الشنتت** الشجرة التي تتوافد عليها أرواح أطفال الإلّه»[٢٣].

وعندما نُهبت شجرة الشنتت هذه لعبادة يهوه من عبادة أوزيريس، حرِّف اسمها، بنفس الإصرار على التعمية الذي أدى إلى اختراع خشب لا وجود له دعي بخشب الجُفر لفلك نوح التابوت، فبات شجرة «الشيتيم»، مما دعا بعض الباحثين إلى القول بأنه «آه! لا بد أن الشيتيم ذاك خشب قبرصي استورد من قبرص»! لكن الحيلة صغيرة ومكشوفة، سواء في كتابات الكهنة أو كتابات الأتباع. فالشجرة شجرة الشنتت، السنط، المقدّسة التي تؤمها بعد الموت أرواح الموتى في الديانة المصرية، محاكية بذلك دخول أوزيريس تابوته الفلك المصنوع من خشب تلك الشجرة، التي باتت لذلك مقدسة، كيما تحاكي أيضاً انبعاثه. والمعروف أن الميت، في الطقوس الجنائزية المصرية، كان يسمّى أوزيريس، على النحو الذي نجده في بردية أني التي أوردنا منها الاستشهاد السابق، إذ يقول صاحب تلك البردية في صلاته: «... وأقول له أنا الكاتب أني/ أوزيريس منتصراً، في سلام، منتصراً، قد جئت». والانتصار هنا انتصار الروح إذ تصل إلى العالم الآخر في انتظار البعث. أما السلام فسلام الموت الذي ظل - تبعاً للإيمان الكامل بالبعث - مجرد مرحلة انتظار. وأما «أطفال الإله» في الترنيمة،

فهم المصريون الذين تؤم أرواحهم تلك الشجرة، شجرة الشنتت، لا «الشيتيم»، السنط المقدسة.

ولنلق بسمعنا ليهوه، وهو منفرد بموسى على قمة الجبل، بين السحاب، ليملي عليه، من قلب النار المتقدة كالأتون، مواصفات تابوته أو صندوقه السحري:

> «فيصنعون تابوتاً من خشب السنط... وتغشّيه **بذهب نقي**.. وتصنع عصوين من **خشب السنط** وتغشيهما **بذهب نقي**. وتضع في التابوت الشهادة التي أعطيك.. وتصنع مائدة من **خشب السنط**.. وتصنع الألواح **للمسكن** من **خشب السنط** قائمة.. وتصنع عوارض من **خشب السنط**.. وتصنع المذبح من **خشب السنط**»
> (خروج ٢٥: ١٠ و١١ و١٣ و١٦ و٢٣ و٢٤/٢٦: ١٥ و٢٦/ ٢٧: ١).

فكل شيء من ذلك الخشب بالذات، وكأنه حواذ سنطي تسلط على واضع التصميم. وبطبيعة الحال، كان ذلك ذنب موسى. فهو ـ عندما أراد من شراذمه الآرامية أن تمتثل لرغبته وتتحول عن عبادة بعل صفون، معبودها المجرّب الذي أطمأنت إلى قدراته وعرفت كيف تتقي غضبه، فتعبد ذلك المعبود الجديد يهوه، الذي جاء به من الصحراء ـ كان في أمسّ الحاجة إلى رمز سحري مجسّد ملموس وقوي للديانة التي اجتهد في إقامتها حول ذلك المعبود الوافد. ولم يكن لديه ما يستمد منه شيئاً إلا ديانته الأصلية، الديانة المصرية، فكان أن استنسخ منها رمز التابوت/ الفلك وجعله صندوقاً سحرياً و «مسكناً» للمعبود، وعرشاً (محط الرحمة) يتجلى عليه المعبود داخل الخيمة / المعبد، وجعله ـ بحكم التنقل المستمر للشراذم التي قادها في «التيه»، صندوقاً سحرياً محمولاً متنقلاً، وصنع له مائدة وعصوين ومذبح، وصنع كل ذلك من خشب السنط، أي خشب شجرة السنط المقدسة في الديانة المصرية، فلم يكتف باستنساخ الرمز ذاته (التابوت/ الفلك) بل استنسخ المادتين الأساسيتين في صنعه: خشب

السنط، بتداعياته السحرية مصرية المنابع، والذهب بهويته السحرية مصرية الأصول. فكانت النتيجة ـ التي لم يكن منها مهرب لمثل ذلك النقل الصريح الذي انتزع فيه ما نقل من سياقه الأصلي فشوّه ـ أن أصيبت العبادة الجديدة بذلك الحواذ المزدوج، السنط والذهب، فيما تعلق بصنع أهم رمز من رموزها المجسّدة.

(٦/هـ) سحر الذهب

كان الذهب، في الديانة المصرية، معدناً سماوياً مقدساً ذا تداعيات سحرية قوية. فهو، أولاً، يشبه بلونه وبريقه قرص الشمس. وهو معدن لا يفسد ولا يصدأ ارتبط بالدوام والخلود. ولـذلك عني المصريون بأن يعطوا توابيتهم ورموزهم الدينية والجنائزية الكثير من ذلك «الذهب النقي» الذي أصر عليه يهوه. ومن أقدم الأزمنة، ارتبط الذهب ارتباطاً وثيقاً بعبادة هاتور، إلاّهة السمـاء التي عبدهـا «الشعب» في كنعان باسم «ملكة السموات» واشتكى يهوه لحزقيال من أن نساء الشعب يصنعن التقدمات لها. ومن ارتباط عبادة هاتور بالذهب، دعيت في النصوص المصرية باسم «السيدة الذهبية»، و «الإلآهة الذهبية»، أو ـ اعزازاً ـ باسم «الذهب»، كما دعي حورس باسم «حورس الذهبي». ولما كان الفرعون قد اعتبر ابناً للإآله الشمس رع، فإنه وصف بأنه «جبل الذهب الذي يشع على العالم كله». ومن استخدام الذهب في صنع التوابيت المصرية ليمنَح من يوضع فيها سحرَه، دُعيت حجرات الدفن الملكية وأماكن صنع التوابيت بـ «بيوت الذهب». ولقد كانت معظم سرقات المقابر بسبب ذلك الذهب الكثير الذي «وُشّيت» به التوابيت كما أصر يهوه على أن يوشّى كل ما له علاقة بتابوته/ الفُلْك. ولذلك، لم يبق من التوابيت الملكية ما احتفظ بكل ما وُشّي به من ذهب إلا تابوت توت عنخ آمون الذي سحر العالم المعاصر بروعته.

وقد كانت مصر المصدر الرئيسي للذهب في العالم القديم، إذ كان المصريون يستخرجون كميات كبيرة منه من مناجم النوبة التي دعيت

بذلك الاسم اشتقاقاً من اللفظة المصرية «نوب» أي «الذهب». ولم يكن الذهب مطلوباً لدى المصريين، بل ولدى بعض العائلات المالكة الصديقة للفراعنة، لكونه معدناً ثميناً وجميلاً فحسب، بل ولما اتصف به في معتقدات المصريين التي شاعت بين الشعوب المجاورة من قيمة دينية وخواص سحرية، اشتقاقاً من خلود الإله واعتبار الذهب «لحم الإله». ولذلك لم يكن اكتناز الذهب بقصد الثراء الدنيوي فحسب، بل وبهدف الثراء الديني أيضاً، لأن امتلاك الذهب اعتبر مما يُكسِب مقتنيه فضلاً لدى الآلهة فوق ما يمنحه إياه من صحة وعافية وعمر طويل في الحياة، وما يزوده به من قوى تتزود بها الروح في مسعاها صوب البقاء، بعد الممات.

وبطبيعة الحال، كان ذلك كله من الأسباب التي دعت موسى إلى القول بأن يهوه أكد عليه مرتين قبل الخروج أن يوعز إلى «الشعب» أن «يسلب المصريين» ويسرق منهم «أمتعة فضة وأمتعة ذهب». فذلك «الشعب» من أين كان سيحصل على كل ذلك الذهب الذي ظل يهوه يطلب توشية تابوته الفُلْك ومذبحه وكل أدوات عبادته به؟ لم يكن هناك من سبيل لحيازة الذهب والفضة إلا نهباً من المصريين. وبعدها، و «الشعب» تائه في القفر، ظل يهوه، فيما قاله موسى، يتسول الذهب والفضة من بني اسرائيل: «وكلم موسى كل جماعة بني اسرائيل قائلاً هذا هو الشيء الذي أمر به الرب قائلاً خذوا من عندكم تقدمة للرب. كل من قلبه سموح (كل من هو كريم) فليأت بتقدمة للرب ذهباً وفضة.. ونحاساً» (خروج ٣٥: ٤ و٥). ومن تلك الجذور الأولى يمكننا أن نقف على مسببات الجوع الأبدي إلى الذهب والفضة، فيهوه ذاته قد تسولهما لهيكله ورموزه الدينية.

وبطبيعة الحال، كانت هناك ـ فوق القيمة السحرية للذهب ـ الفخامة الملكية التي أراد موسى أن يستنسخها ـ كما استنسخ كل شيء آخر ـ من مصر، لهيكل يهوه الذي أراده أساساً للكيان الملكي الكهنوتي لدولته.

وكما فعل موسى باستمرار، قال أن يهوه هو الذي قال لـه: «**فيصنعون لي مقدساً لأسكن في وسطهم.. يصنعون تابوتاً من خشب السنط.. وتغشيه بذهب نقي. من داخل ومن خارج تغشيه.** وتضع عليه إكليلاً من ذهب حواليه. وتسبك له أربع حلقات من ذهب وتجعلها على قوائمه الأربع.. وتصنع عصوين من خشب السنط وتغشّيهما بذهب.. وتضع في التابوت الشهادة التي أعطيك» (خروج ٢٥: ٨ ـ ١٣ و١٦) فالتابوت المغشّى بالذهب، المصنوع من خشب السنط، صنع ليكون «مسكناً» ليهوه لـ «يسكن وسط الشعب» فيه، ولتوضع فيه الوثيقة الرئيسية للعبادة، «الشهادة التي أعطيك».

وفي هذا أيضاً، نجد أن موسى نقل نقلاً صريحاً من الديانة المصرية. ففي البرديات المصرية[٢٤] نجد أميراً مصرياً مشتغلاً بالسحر اسمه ستناو خائم واست كان ضليعاً في استخدام القدرة السحرية المحتواه في التعاويذ والطلاسم وفي وضع الصيغ السحرية، لأنه كان ـ كما قال العهد الجديد عن موسى ـ قد تهذب بحكمة المصريين، أي بأدبهم الديني وبكتابات الحكمة الخفية (السحر) التي ضمها «بيت الحياة المزدوج»، أي مكتبات المعابد. ومن بحثه الدؤوب في تلك الكتابات الضاربة في القدم، عثر ذلك الأمير على ذكر كتاب فيه من «كلمات القدرة» ما يمكّن من يحوزه ويطّلع على ما فيه من أسرار **أن يأتي بخوارق سحرية لا مثيل لها.** ولم يكن ذلك مستغرباً من كتاب وضعه تحوت إله الحكمة والسحر، ومخترع الكتابة الهيروغليفية، وكاتب السماء، الذي عبده المصريون في مركز عبادته بالأشمونين. وفي ذلك الكتاب، وضع تحوت صيغتين سحريتين تتيح أولاهما لمن يجرؤ على ترديدها **التحكم في السماء والأرض وما تحت الأرض والجبال والبحار وكل المخلوقات،** وتمكن ثانيتهما من يرددها من **احياء الموتى وجعلهم يسيرون على الأرض كبشر مثلما كانوا قبل الممات.**

وإذا اكتشف ذلك الأمير المصري أن هناك وجوداً لمثل ذلك الكتاب،

ظل يبحث في مكتبات المعابد إلى أن عرف مكانه، فاصطحب شقيقه معه، وشد الرحال إلى ممفيس (ميت رهينه) حيث قبر الكاهن الساحر بتاح نفركا. وهناك، رتّل ستناو خائم كلمات القدرة، فانفتحت الأرض، ونزلا إلى حيث قالت الكتابات أن الكتاب كان مدفوناً. وعندما نزلا، وقفا على تاريخ ذلك الكتاب وكيفية حصول الكاهن الساحر بتاح نفركا عليه. ففي مدينة قفط، بالصعيد، علم الرجـل من أحد كهنة الإله بتاح بأنه مستطيع أن يدلّه على مكان ذلك الكتاب مقابل مائة من الفضة وتابوتين له ولزوجته. وعندما قدم بتاح نفركا الفضة والتابوتين إلى ذلك الكاهن المرتشي، علم منه أن الكتاب موضوع **في صندوق ذهبي في** مياه النيل، عند قفط، وأن الصندوق **تحرسه الحيّات والأفاعي من كل الأنواع ويحتويه أفعوان (حية متحوية) ملتف حوله، لا يُقتَل ولا يموت**. لكن بتاح نفركا تمكّن، بحيازته لكلمات القدرة، من تخليص الصندوق من الحيّات والأفاعي التي كانت تحرسه، كما تمكّن من قتل الحيّة الكبيرة المتحوية، مرتين، لكنها في كلتا المرتين عادت إلى الحياة، مما اضطره إلى شقها نصفين ووضع كمية من الرمل رتّل عليها تعاويذه فمنعت الشقين من الالتئام. وبذلك، تمكّن من أخذ الصندوق، وكان موضوعاً داخل صندوق من حديد، بداخله صندوق من برونز، وبداخل الصندوق البرونزي صندوق من خشب شجرة الدوم (وهي مقدسة للإله تحوت)، وبداخل الصنـدوق الخشبي صندوق من العاج والأبنوس، وبداخل صندوق العاج والأبنوس صندوق من الفضة بداخله الصندوق المصنوع من الذهب. **وفي ذلك الصندوق الذهبي وجد كتاب الحكمة الخفية الـذي وضعه تحوت**.

ولم يهنأ الساحر بتاح نفركا طويلاً بذلك الكنز السحري، إذ استشاط الإله تحوت غضباً فأغرقه هو وزوجته في مياه النيل، ثم دفن الكتاب بصندوقه الذهبي معه في القبر. وعندما حصل ستناو على الكتاب من قبر بتاح نفركا، صعد إلى السماء رأساً وهو محتضن

الكتاب إلى صدره يسبقه ضوء غامر(*).

وكما نرى، تحمل حكاية صنع صندوق مغشى بالذهب من داخله ومن خارجه لتوضع فيه الشهادة اليهيوية، أوجه شبه عديدة لا تجحد تجمع ما بينها وبين أسطورة كتاب تحوت في صندوقه الذهبي. وتتداعى في الذهن من ذكر الحيّات حارسة الصندوق والأفعى المتحوية التي التفت حوله ومنحها تحوت الخلود فصارت لا تُقتّل ولا تموت، صورة حيّة سفر التكوين العالمة بالأسرار المحرّمة التي أوقفت آدم وحواء على «معرفة الخير والشر» فجعلت الإنسان «كواحد من الآلهة».

(٦/و) أوجه التماثل والاختلاف بين تابوت يهوه والتابوت المصري

يتضح التماثل الكاشف عن استنساخ تابوت يهوه استنساخاً من توابيت الديانة المصرية في الأوجه السبعة التالية:

(١) الحرص البالغ على أن يصنع التابوت وكل متعلقاته من خشب السنط المغشى بالذهب على النحو الحوازي الذي استوضحناه فيما سبق.

(٢) تماثل التابوت نفسه، شكلاً وبنية، والشبه القوي بين الكروبين والأشكال الدينية المصرية، وموتيفة الأجنحة الشائعة في تلك الأشكال.

(٣) تماثل الظلّة أو الخيمة أو ما يسميه سفر الخروج بـ «المسكن».

(٤) تماثل مفهوم «محط» أو مقعد أو كرسي أو عرش الرحمة (mercy seat) ، فيما يخص تابوت يهوه، مع مفهوم الكرسي أو العرش في تابوت أوزيريس.

(*) وهذه هي الأسطورة المصرية التي تولدت عنها في **سفر الملوك** حكاية صعود ايليا إلى السماء حياً في مركبة من نار.

(٥) تماثُل وظائف الكهنة فيما يتعلق بخدمة التابوت وحمله.

(٦) تماثُل وسيلة رفع وحمل الركيزة والتابوت باستخدام عصوين تمرران في حلقات معدنية على جانبي الركيزة وجانبي التابوت.

(٧) تماثُل أسلوب حمل الركيزة وراء التابوت أثناء نقله أو خلال المسيرات التي استخدم فيها.

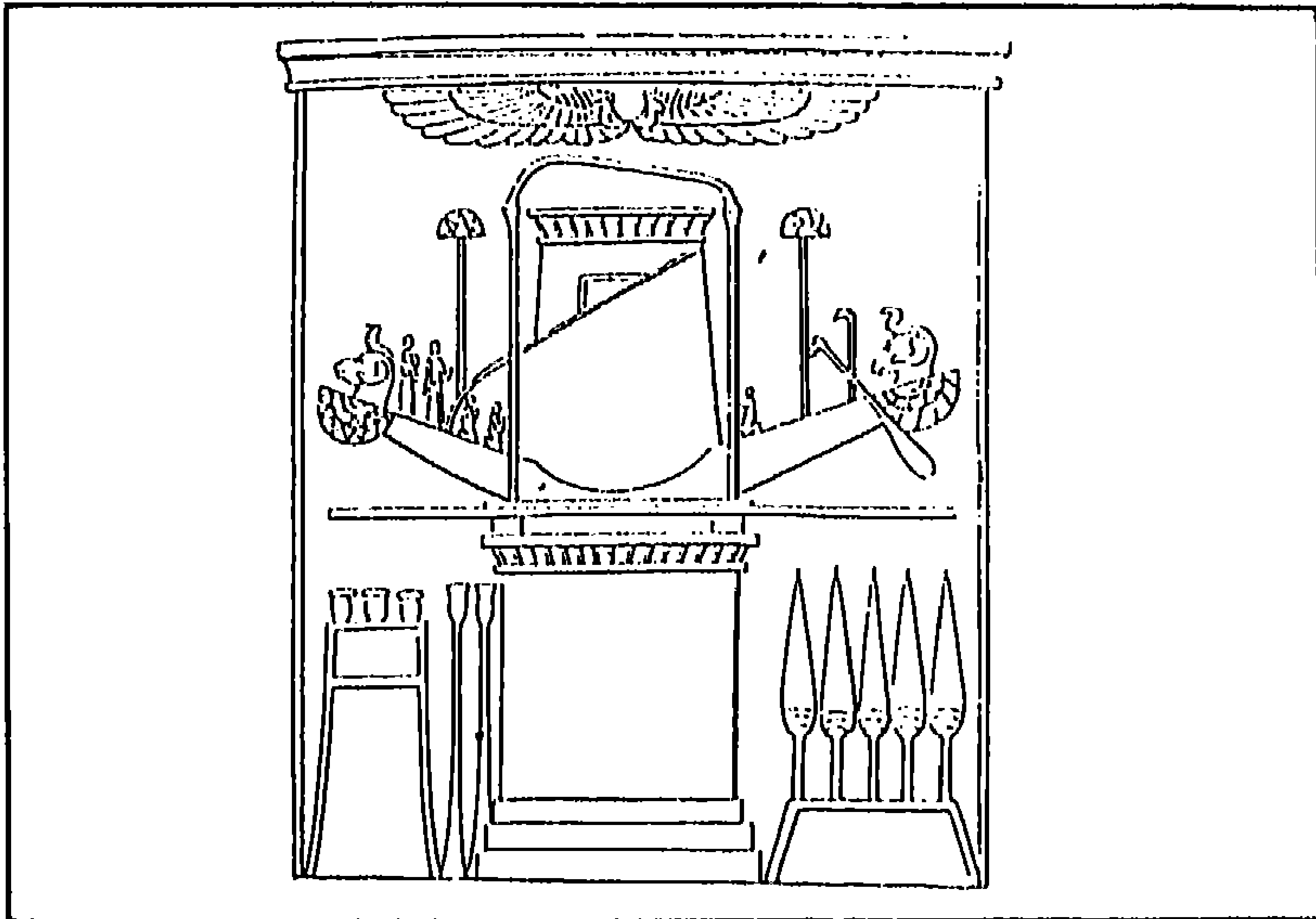
أما أوجه الاختلاف فكانت:

(١) إغفال شكل القارب من التابوت اليهيوي.

(٢) إبقاء العصوين مكانهما على جانبي التابوت والركيزة في كل الأوقات.

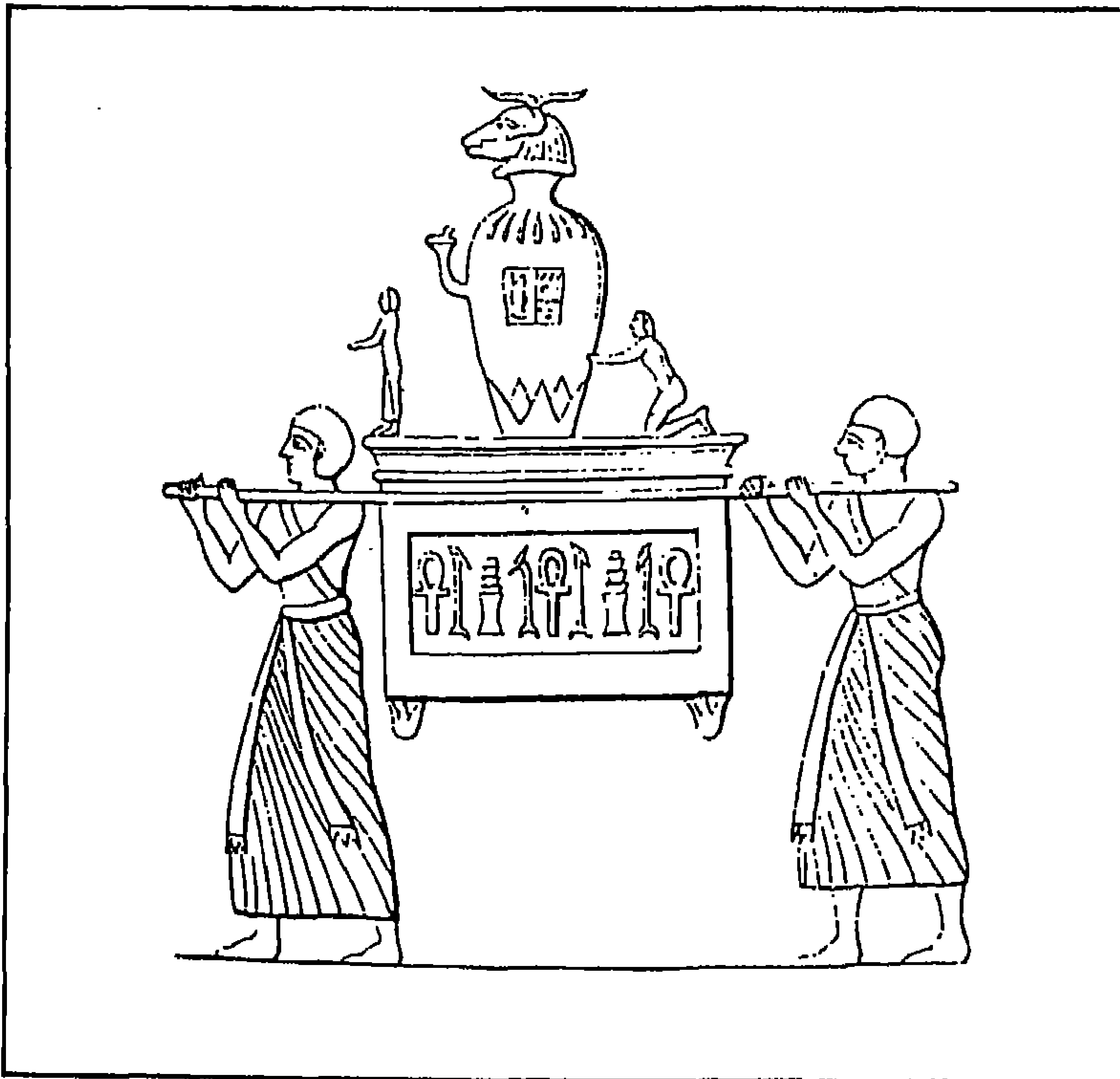
(٣) عدم وجود الاستخدام اليهيوي للمذبح في الشعائر المصرية.

فأوجه التماثل عديدة وواضحة بما فيه الكفاية. والأصل المصري بأكمله، أي بكل مكوناته مجتمعة. مبين بالشكل رقم (٢). الذي نرى فيه التابوت/ الفلك المصري كما كان المصريون يشاهدونه داخل المعبد. بظلته وقاعدته.



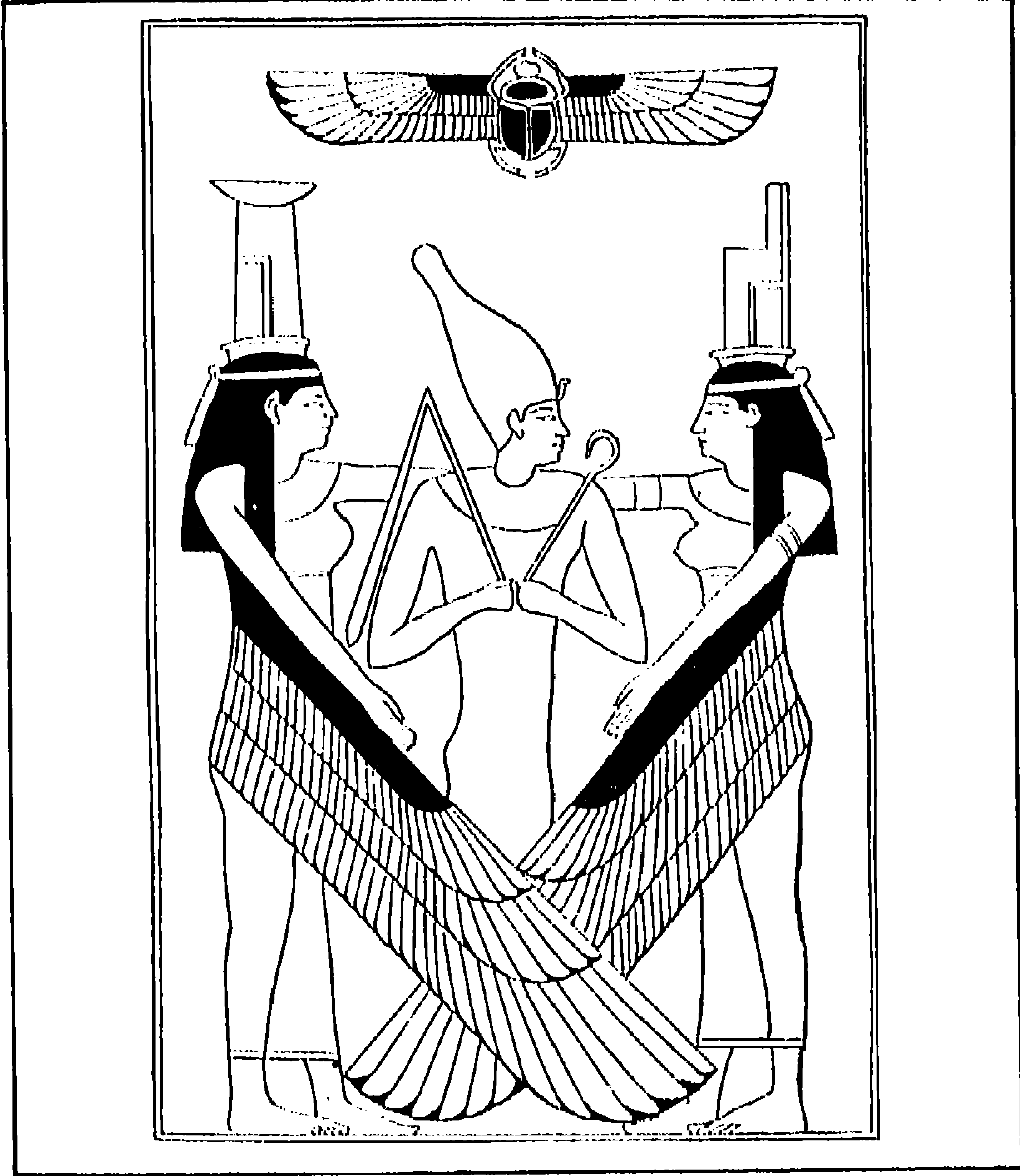
شكل رقم (٢)

ونرى. في الشكل رقم (٣). التابوت المصري المحمول على أكتاف كهنة حمل التابوت باستخدام العصوين الممررتين في حلقات معدنية بجانبيه. وهو نفس التابوت اليهيوي بعصويه وطريقة حمله ولكن بدون الرسوم الشعائرية المصرية على جانبيه: «فيصنعون تابوتاً من خشب السنط طوله ذراعان ونصف وعرضه ذراع ونصف وارتفاعه ذراع ونصف. وتغشّيه بذهب نقي.. وتسبك له أربع حلقات من ذهب وتجعلها على قوائمه الأربع. على جانبه الواحد حلقتان وعلى جانبه الثاني حلقتان. وتصنع عصوين من خشب السنط وتغشّيهما بذهب. وتدخل العصوين في الحلقات على جانبي التابوت ليحمل التابوت بهما» (خروج ٢٥ : ١٠ ـ ١٤).



شكل رقم (٣)

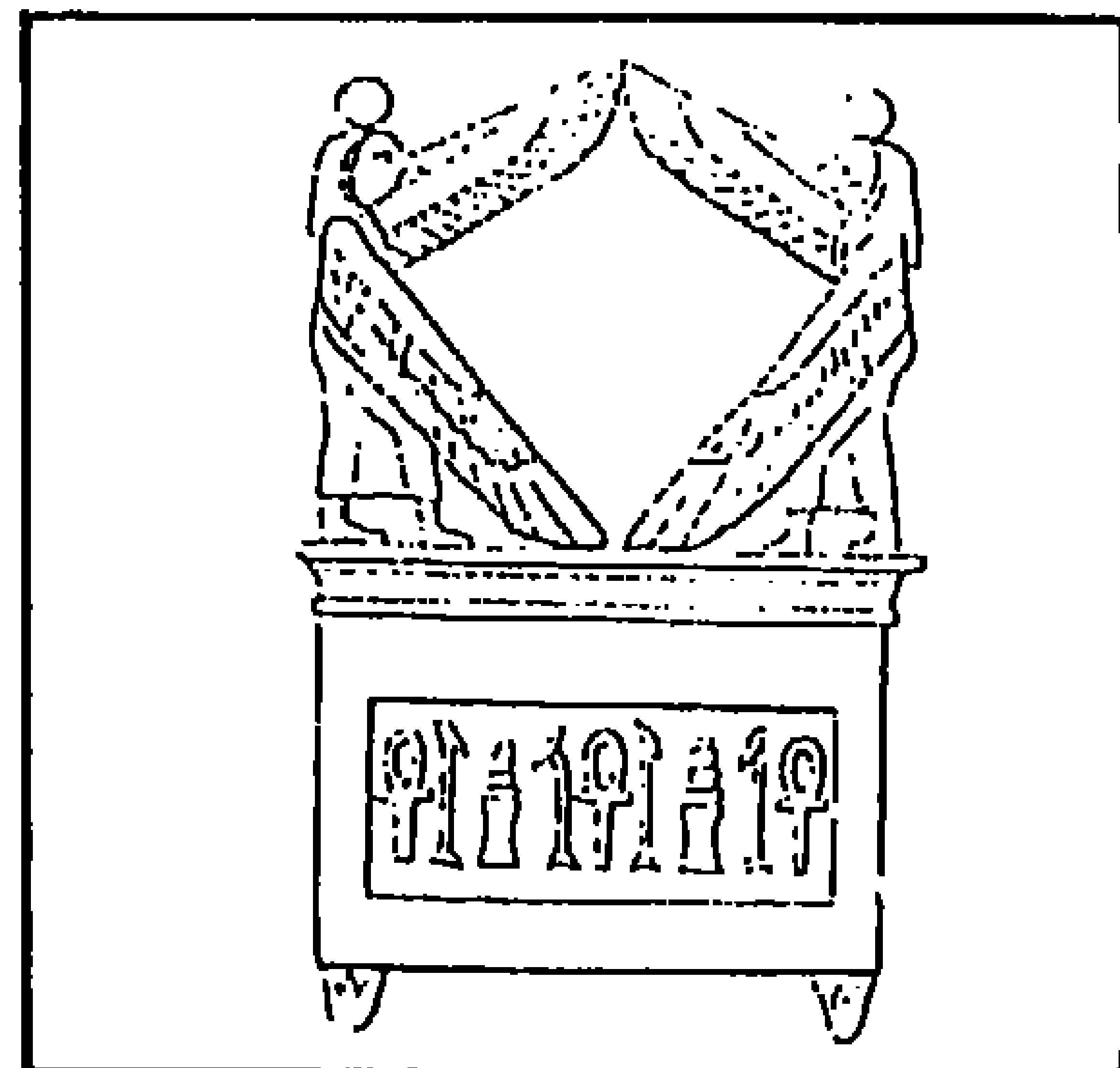
وفي الشكل رقم (٤) نرى منشأ موتيفة الأجنحة، وهي حيوية في أسطورية التابوت في الديانة المصرية. وتمثل الصورة أوزيرس واقفاً بين أختيه إيزيس ونفتيس اللتين تحوطانه كل بذراعيها وجناحيها وبأعلى الصورة الرمز الملكي المصري المكون من جناحي حورس والجعران المقدس للإله الشمس رع.



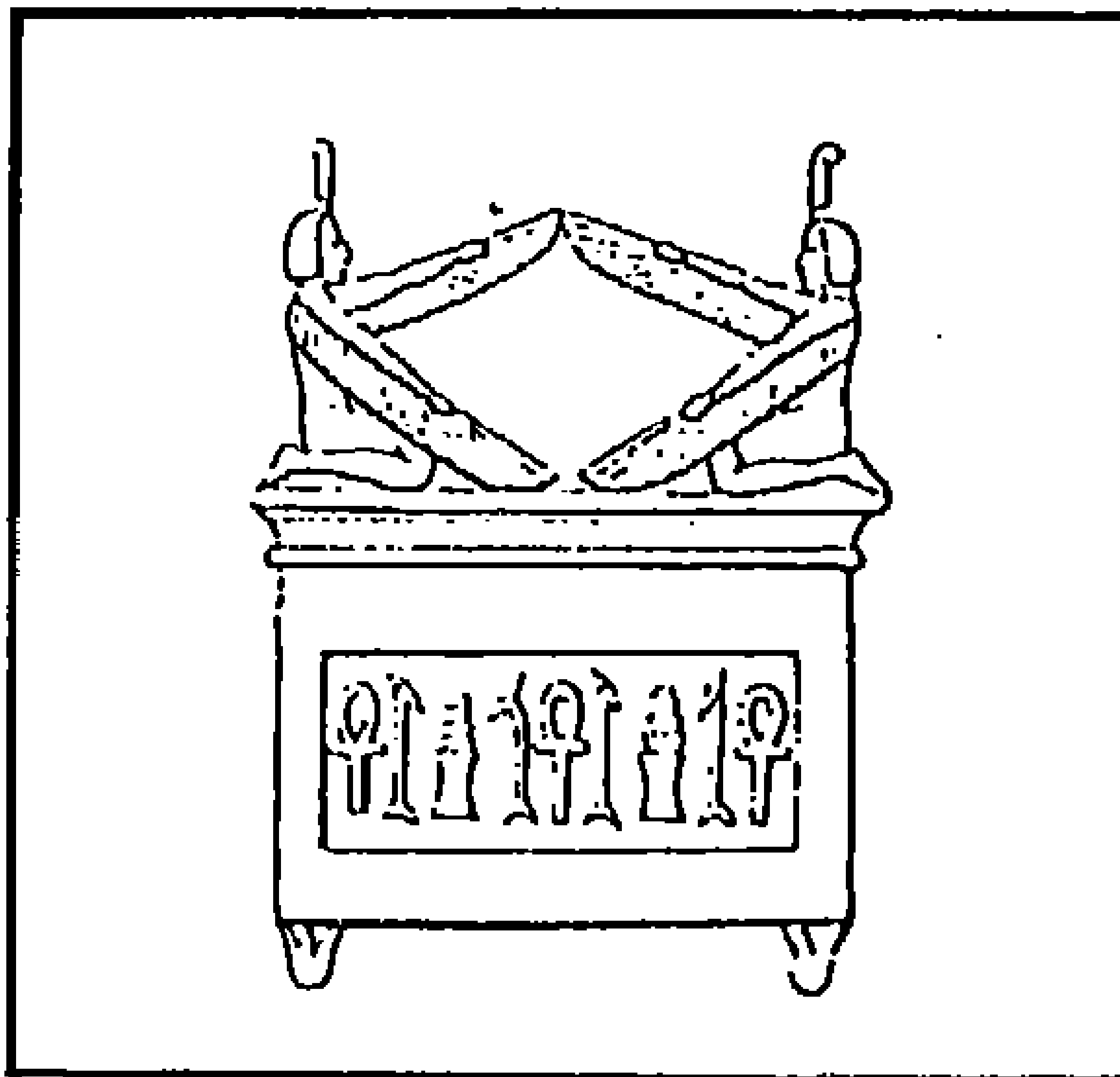
شكل رقم (٤)

الالاهتان إيزيس ونفتيس تحوطان باجنحتهما الإله اوزيريس(من نقش بارز بجزيرة فيله)

وفي الشكل رقم (٥) نرى موتيفة الأجنحة مكررة، في هذه المرة، بشكلين متقابلين لحورس على غطاء التابوت. وهو هنا أوزيريسيّ الشعائر، بينما نرى نفس الموتيفة. في الشكل رقم (٦). بشكلين متقابلين للإلّهه معات وعلى رأسها ريشتها المميّزة، مما يشير إلى أن الرسم لتابوت مما كان يستخدم في شعائر رع. والموتيفة مأخوذة حرفياً لتابوت يهوه الذي حُوِّل حورس ومعات فيه إلى «كروبين» (ملاكين) على جانبي محط أو كرسي أو عرش الرحمة: «وتصنع كرسي (أو عرش) رحمة (وقد وردت في الترجمة العربية «غطاء») من ذهب نقي طوله ذراعان ونصف وعرضه ذراع ونصف. وتصنع كروبين من ذهب. صنعة خراطة تصنعهما على طرفي الكرسي أو العرش. فاصنع كروبا واحداً على الطرف من هنا. وكروبا آخر على الطرف من هناك. من الكرسي أو العرش تصنعون الكروبين على طرفيه. ويكون الكروبان باسطين أجنحتهما إلى فوق مظللين بأجنحتهما على الكرسي/ العرش ووجهاهما كل واحد إلى الآخر. نحو الكرسي/ العرش يكون وجها الكروبين. وتجعل الكرسي/ العرش على الغطاء من فوق.. **وأنا أجتمع بك هناك (على ذلك الكرسي/ العرش) وأتكلم معك من على الكرسي/ العرش من بين الكروبين اللذين على تابوت الشهادة (فأحدثك) بكل ما أوصيك به لبني إسرائيل»** (خروج ٢٥ : ١٧ ـ ٢٢)

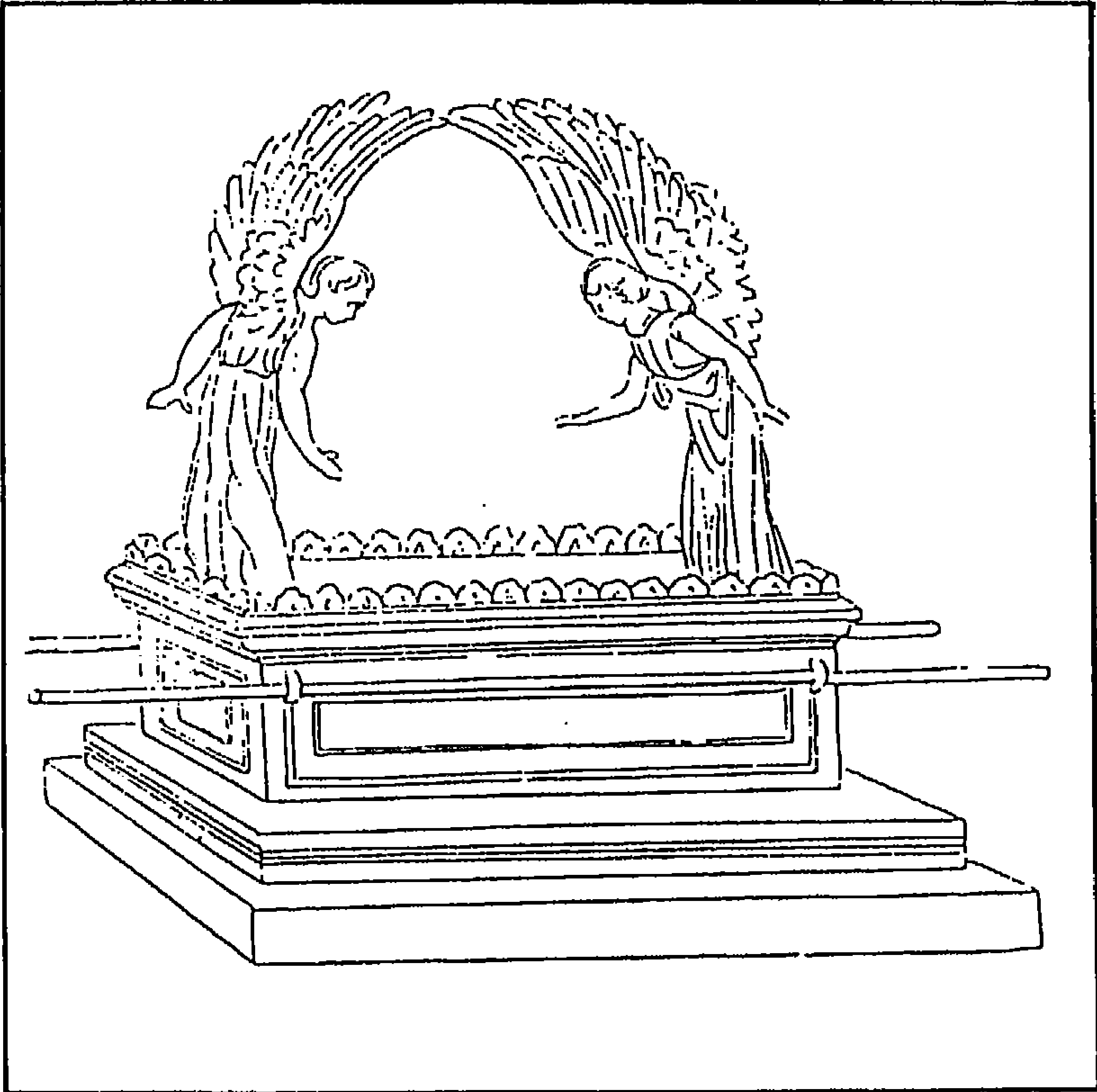


شكل رقم (٥)

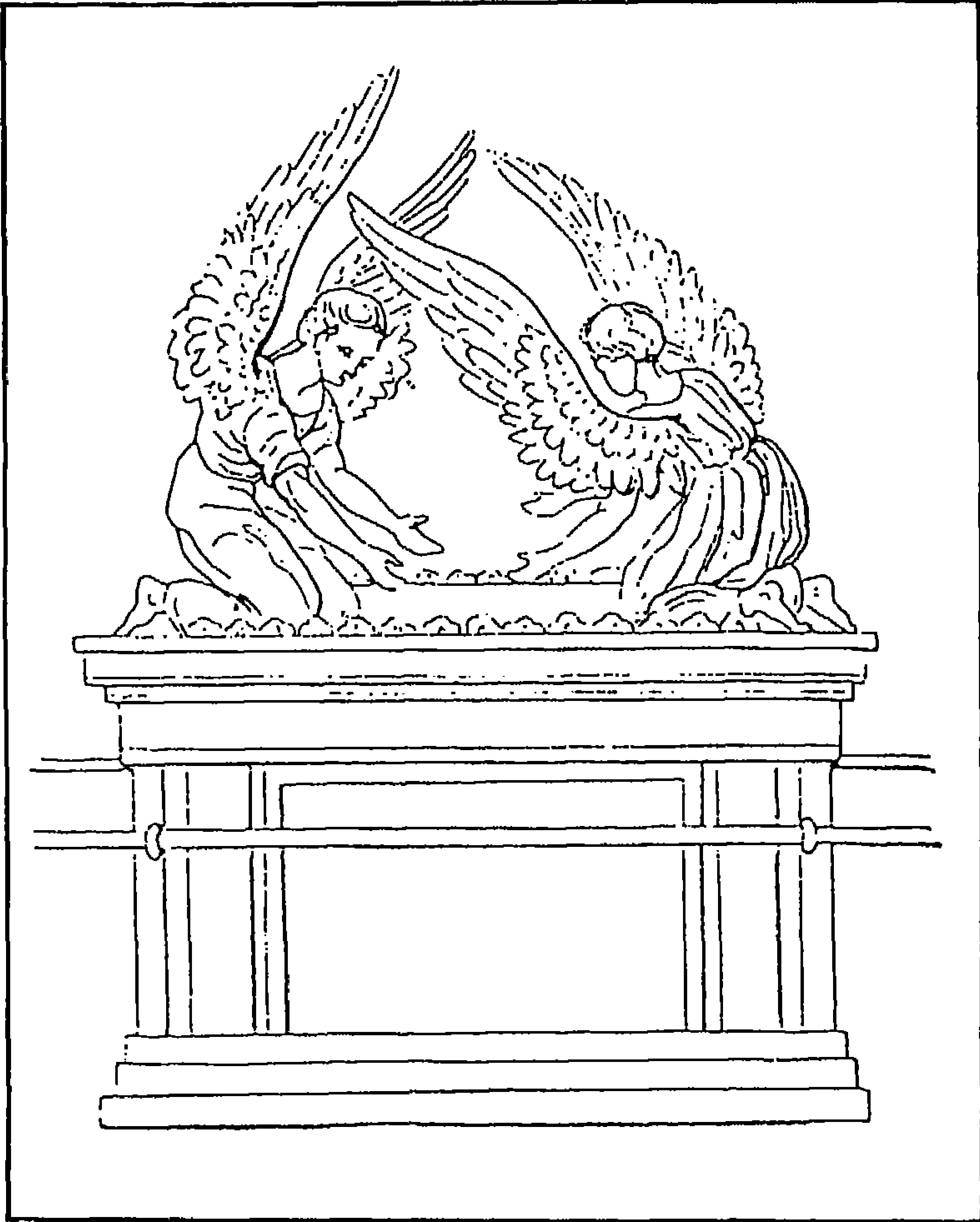


شكل رقم (٦)

وفي الشكلين (٧) و (٨) نرى ما صوّر به الدارسون والفنانون تابوت يهوه والكروبين على جانبي كرسي/عرش الرحمة. ومن الواضح أن أحداً ممن صـوّروا ذلك التابوت لم تخطر له ببال أدنى علاقة بين تابوت يهوه وكرسي أو عرش رحمته وملاكيه وبين التابوت المصري. لكن استنساخ موسى لذلك التابوت الذي تقول حكاية الخروج أن يهوه نفسه أملي مواصفاته على موسى، من تابوت أوزيريس، ظل واضحاً بالغ الوضوح في الرسم الذي استُخلص من تلك المواصفات الواردة بسفر الخروج.



شكل رقم (٧)



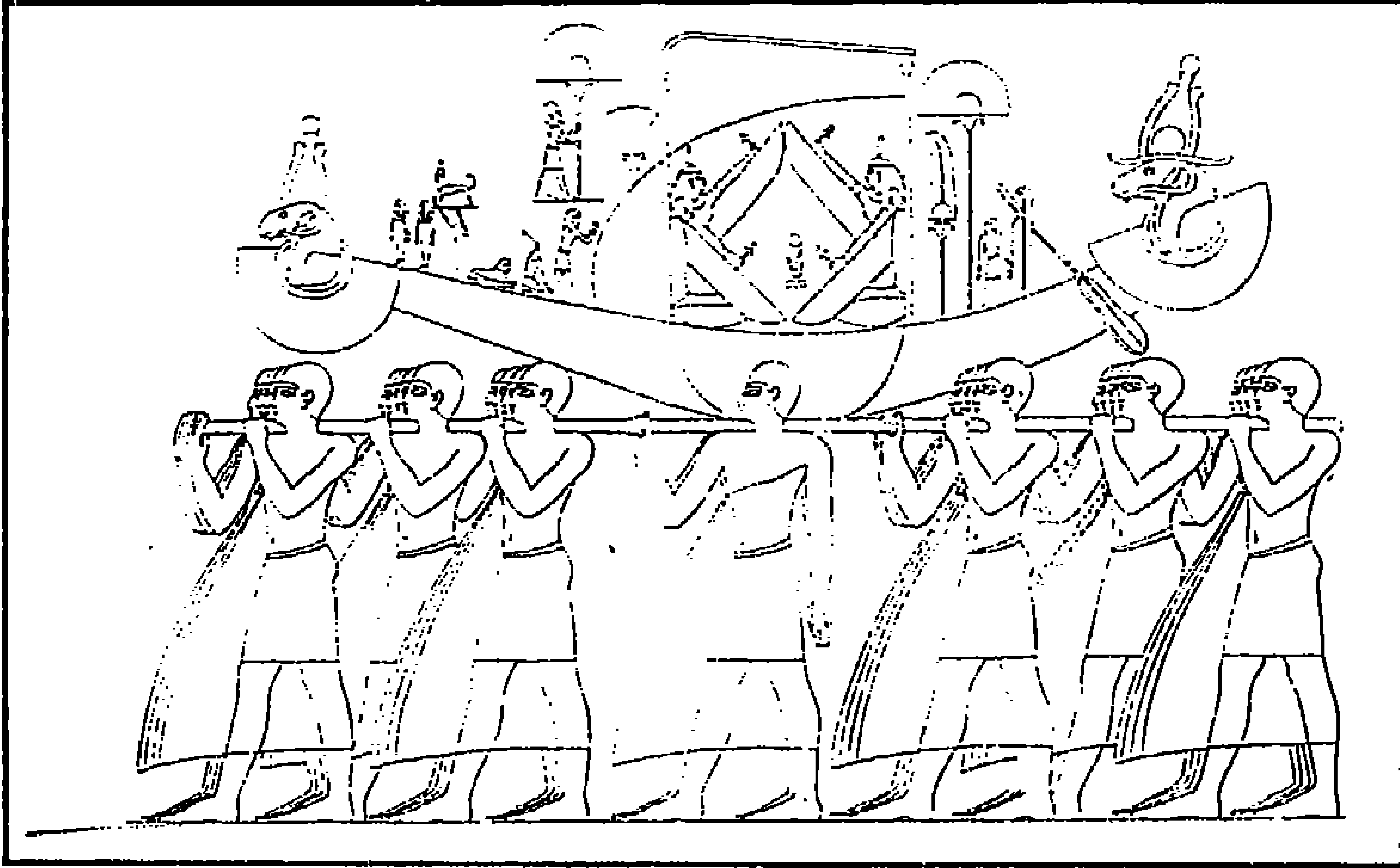
شكل رقم (٨)

ويتبدّى ذلك الاستنساخ واضحاً أيضاً في كافة التفاصيل الأخرى المتعلقة بالتابوت وقاعدته، أو «مائدته»، كما يسميها سفر الخروج، وظلته أو خيمته، أو «المسكن»، كما يسميها ذلك السفر، وهي الخيمة التي طورها موسى من ظلة التابوت المصري، **ثم استبدلها سليمان**

بعد قرون بمعبد حاول أن يحاكي به المعابد المصرية. كما يتبدّى التماثل أيضاً في تقليد حمل التابوت على أكتاف الكهنة خدّامه ، وطريقة حملهم إياه باستخدام العصوين اللتين تمرران في حلقات معدنية على جانبي التابوت ومائدته أو قاعدته، وهي الطريقة التي اتبعها المصريون دائماً في حمل التماثيل وغيرها من الرموز الدينية وأصر عليها يهوه إصراراً لافتاً للنظر في تعليماته إلى موسى. ولم يكن ذلك الإصرار إلا إلحاح موسى على إعطاء تلك التفاصيل طابعاً ملزماً يرغم «الشعب» على تنفيذها حرفياً عن طريق التأكيد للشعب بأنها مواصفات أملاها الإلّه ذاته(شكل رقم ٩).

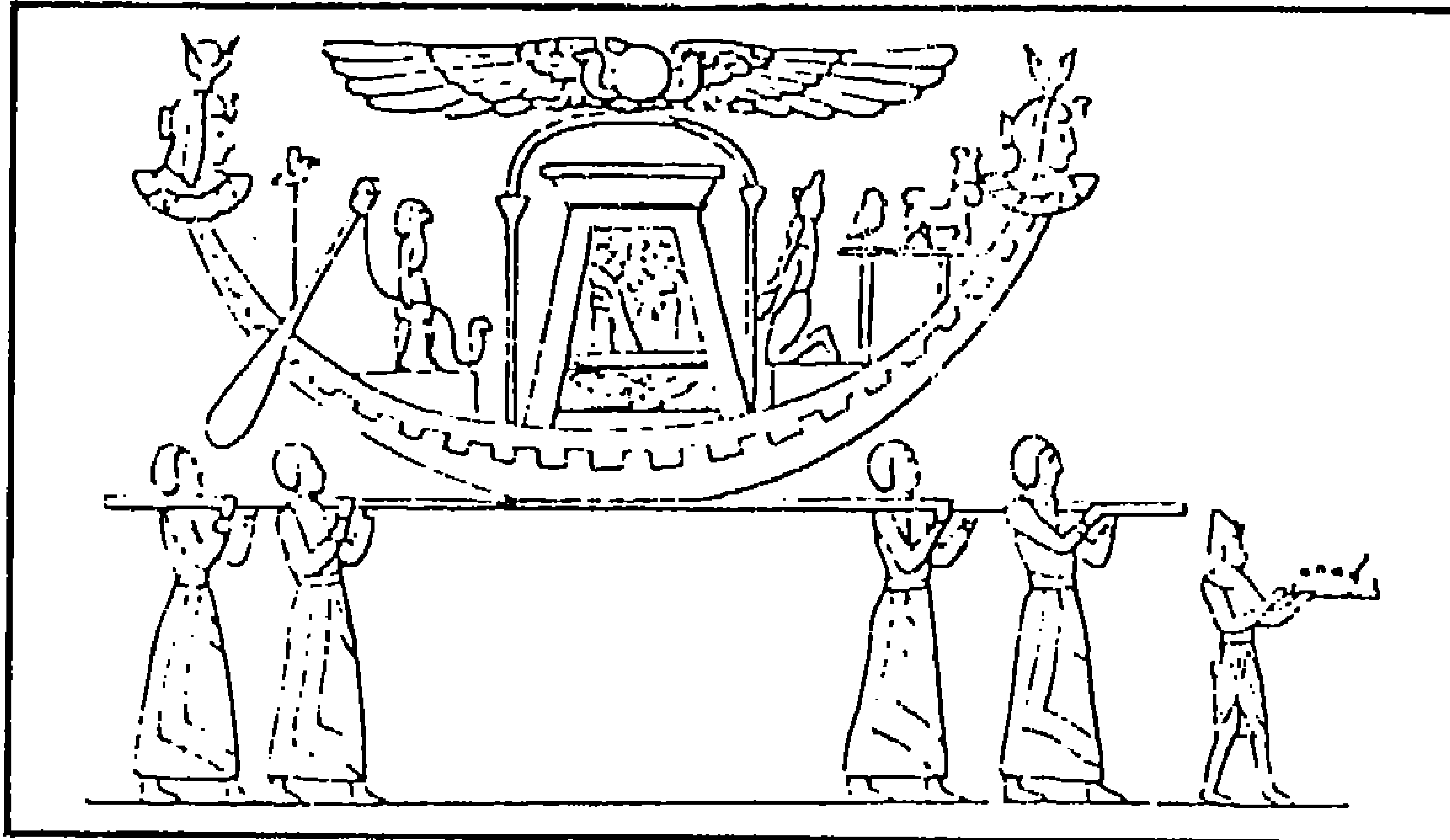
إلا أن كل أوجه التماثل هذه تتضاءل بجانب «محط» أو كرسي أو عرش الرحمة الذي قال يهوه لموسى أنه سيظهر له عليه ويخاطبه منه من بين الكروبين. فذلك الكرسي، كما أسلفنا، لم يكن ـ كما جاء في النص العربي ـ مجرد «غطاء» للتابوت. وذلك الكرسي أو العرش الكاشف هو المساحة التي بين الكروبين الفاردين أجنحتهما لتظلله، في تابوت يهوه. وفي كل المعابد والآثار المصرية، نشهد الجناحين، جناحيّ حورس، يظللان العرش. والتصور الديني المصري للسماء ذاتها تمثّل، منذ أقدم العصور، في قرص على جانبيه جناحان، هما جناحا حورس، مفرودين فوق العالم. ونجد ذلك مصوراً على بعض قبور الأسرة الأولى. وأبتداءً من الأسرة الخامسة، بات ذلك الرسم تقليديا كرمز للسماء: قرص الشمس فوق العالم وعلى جانبيه الجناحان. وفي البداية، كان الرمز خاصاً بمعبود قديم من معبودات إدفو عرف باسم بيهتت (Behtet) . إلا أن ذلك المعبود استُوعِب في عبادة حورس الذي أُسبِغت هويته على ملوك مصر. ومن هنا بات جناحاه رمزاً ملكياً بوصفه حامي عرش مصر، وبخاصة في عهد المملكة القديمة. وفي عهد المملكة الجديدة، وُسّعت تلك الرمزية، فبات القرص المجنّح يظهر على أبواب المعابد وفي الرموز الدينية كرمز للحماية الإلّهية كما في الشكل رقم (٢). وفي الشكل رقم (١٠)، نرى

التابوت الفلك محمولاً على أكتاف الكهنة في موكب ديني وفوق ظلة التابوت وكرسي العرش وفوقه القرص المجنح.



شكل رقم (٩)

الفلك المقدس لآمون رع، في عصر تحتمس الثاني (١٥١٣ - ١٤٩٣ ق. م.) محمولاً على اكتاف الكهنة وفوقه الأصل الذي استنسخ منه موسى غطاء تابوت يهوه، «محط الرحمة» (لاحظ الأجنحة).



شكل رقم (١٠)

وقد استبعد موسى، في استنساخه للتابوت، شكل القارب، وأدخل «تجديداً» على استخدام العصوين تمثل في أمر يهيوي بألا تنزعا من جانبي التابوت حتى عندما لا يكون محمولاً: «تبقى العصوان في حلقات التابوت. لا تنزعان منها» (خروج ٢٥ : ١٥)، لكنه عني عناية خاصة باستبقاء كرسي/ عرش الرحمة بأجنحته وملاكيه.

وكل أوجه التماثل التي أشرنا إليها، وأوجه الاختلاف المتعمّدة، تلقي ضوءاً قوياً لا على مجرد الاستنساخ الشكلي، بل على الغرض من ذلك الاستنساخ والتمويه عنه. وتلك حقائق لم يعد هناك مهرب من التسليم بها بعد أن كشفت الحفريات الأثارية التي أجريت في مصر منذ أواخر القرن الماضي عن براهين أضافت ثقلاً، لا سبيل للإفلات من تحته، إلى ما كان متوافراً قبلا من أدلة حاول بعض الدارسين التشكيك فيها أو المرور بها مروراً غير كريم، وهي حقائق تقطع بأن خيمة الهيكل وتابوت العهد ومتعلقاتهما تحصلت عليها عبادة يهوه نهبا من النماذج المصرية، مع استبعاد بعض التفاصيل الكاشفة.

غير أن التفصيل الكاشف بحق، الذي لم يستطع موسى، أو لم يسعه، التخلّص منه، ظل كرسي أو عرش الرحمة. ويقول المتخصصون في اللغة العبرية أن اللفظة التي تعبر عن «العرش» في تلك اللغة تستمد جذرها من مفهوم «التغطية» و «الغطاء»، وبذلك استخدمت بمعنى الكرسي المغطّى أو المكسو أو العرش. وقد تضمنت أيضاً معنى التقوس في منحنيات فاتخذت بذلك أيضاً معنى الكرسي الذي تجلس عليه شخصية مهيبة. وقد استخدمت بذلك المعنى في سفر الملوك الأول:

«وكان ملك إسرائيل ويهوشافاط ملك يهوذا كل واحد قاعد على عرشه» (٢٢ : ١٠)، واستخدمت بنفس المعنى في سفر إستير: «والملك جالس على كرسي ملكه في بيت الملك» (٥ : ١) فمحطّ أو كرسي الرحمة تعني عرش الرحمة، وهو كذلك لأن (١) يهوه وعد موسى بأن يتجلى عليه ويخاطبه وهو جالس فوقه، فهو عرشه، و (٢) لأن يهوه «يرحم»

الشعب وهو متربع على ذلك العرش مثلما يرحم الملك رعاياه وهو متربع على عرش الملك، فيغفر لهم آثامهم مقابل ما يقدمونه من تقدمات ومحرقات وما يرشون عرشه ذاك به من دم. وقد جسد تلك الرؤية بعد موسى بقرون المتنبىء إشعياء بقوله «رأيت السيد جالساً على كرسي عال ومرتفع وأذياله تملأ الهيكل. والسرافيم واقفون فوقه لكل واحد ستة أجنحة» (٦ : ١ و ٢). فيهوه جالس على كرسيه، عرشه، محط رحمته، مرتدياً عباءته الملكية التي ملأت أذيالها جنبات الهيكل، وفوقه حلقت السرافيم، حيات المصريين المجنحة ذات الوجوه الإنسانية، حتى تكتمل الصورة!

ومن الحقائق الكاشفة في كل ذلك الاستنساخ الملتوي أن اسم أوزيريس، من واقع ذلك الكرسي أو العرش الذي وضع موسى مثله ليهوه على تابوته، يعني «إله الكرسي» أو «إله العرش»: «فنحن واجدون، متى أخذنا بأقدم شكل من أشكال اسم أوزيريس، أن الاسم تألّف من علامتين هيروغليفيتين تعني أولاهما «العرش» أو «المستقر»، وتعني ثانيتهما «يصنع» كما تعني «صانع» تبعا لموضعها من الجملة، وبذا يصبح معنى التسمية «صانع الكرسي أو العرش» على النحو الذي قال به ادولف ارمان بقدر كبير من الفطنة في الواقع عندما فسر التسمية بأنها تعني «الذي يصنع كرسيه أو عرشه ويجلس عليه». ولكن ما الذي يثبت صحة مثل هذا التفسير؟ من المؤكد أن تسمية كهذه لم تطلق على أوزيريس اعتباطاً، فلا بد أنها استمدت من حدث بالغ الأهمية في تاريخه. ولا بد ـ ان كان الأمر كذلك ـ أن يكون الحدث مذكوراً في النصوص الدينية المصرية. ومن الواضح أن التسمية تؤدي معنى التتويج واعتلاء العرش. فهل في تاريخ أوزيريس جلوس أو اعتلاء كهذا استحق أن يخلد بجعل اسمه مرادفاً له؟ لدينا، لحسن الحظ، نص واضح الدلالة في صلاة الملك تيتا: «المجد لك، يا أوزيريس! قم! ها هو حورس يجعل تحوت يأتيك بعدوك (ست) لتجعل من جسده كرسياً لك. قم اذن، واعتل عرشك!

ثم، في موضع آخر من نفس النص، نجد : «المجد لك، يا أوزيريس! قم! انهض! أمك نوت (قبة السماء) أنجبتك. وجب (الأرض) يقبل فمك. وحشد السماء المقدس يخاطبك مهللا لانتصارك. وهاهو عدوك (ست) مقوس تحت قدميك. وكل ما في الكون يخاطبه قائلاً: احمل من هو أعظم منك! كن كرسياً (عرشاً) لمن أعلته السماء فوقك». والصلاة كلها مستمدة من نصوص دينية ضاربة في القدم تعود إلى ما قبل عصر الأسرات. وهي، على أية حال، منقوشة على جدار مقبرة الملك تيتا، من ملوك الأسرة السادسة، ولا يعقل وقد اتخذت صلاة يرددها فرعون وتنقش على قبره أن تكون جديدة أو طارئة في زمنه»[٢٥].

والذي رددته تلك الصلاة أن غريم أوزيريس القديم، إله الجدب والشرّ سِت، جيء به ليشهد مجد انبعاث إله الخير والزرع الذي تصور أنه انتصر عليه وقتله عندما أوصد عليه تابوته المصنوع من خشب السنط وألقاه في النيل. ثم عاد فمزق جسده إرباً وبعثر أوصاله في أرجاء مصر، وأن انتصار الخير على الشرّ جُسِّد سماوياً بوضع ست تحت قدمي أوزيريس، وإعلاء أوزيريس ليكون جلوسه على جسد ست المقوس تحته كمقعد له تتويجاً لأوزيريس واعتلاء لعرش الحياة الباقية والخلود وتمجيداً لانتصار الحياة على الموت، والخير على الشر.

تلك هي الأسطورية الدينية الرفيعة التي استعار موسى منها «محط الرحمة» أو «كرسي الرحمة» وهو الكرسي الذي عني بأن يجعل يهوه «يملي» تصميمه وكيفية صنعه عليه حتى يكون كأوزيريس، الإله الذي صنع عرشه وجلس عليه، ومن فوقه ألقى بتعليماته إلى بني إسرائيل.

ولقد حار الباحثون طويلاً في محاولة استظهار غرض محدد لتابوت العهد الذي استنسخ من مصر وجعل رمزاً أساسياً من رموز عبادة يهوه. وتلك حيرة تضاف ـ في الواقع ـ إلى الحيرة في سبب تسمية ذلك الصندوق المغشّى بالذهب النقي من داخله وخارجه باسم التابوت أو باسم الفُلك. ومما قال موسى أن يهوه قاله له، كان القصد أن يصنع

بنو إسرائيل ليهوه مسكناً: «فيصنعون لي مقدساً لأسكن في وسطهم» (خروج ٢٥: ٨). لكن ذلك بدا غير لائق فيما يبدو للكهنة المؤلفين في بعض المواضع، فقالوا أن «خيمة الاجتماع»، لا التابوت هي «المسكن»: «محرقة دائمة في أجيالكم عند باب خيمة الاجتماع أمام الرب. حيث اجتمع بكم لأكلمك هناك (يا موسى). وأجتمع هناك ببني إسرائيل فيقدّس بمجدي. وأقدس خيمة الاجتماع والمذبح. وهرون وبنوه أقدسهم لكي يكهنوا لي. وأسكن في وسط بني إسرائيل وأكون لهم إلّها» (خروج ٢٩ : ٤٢ ـ ٤٥). وليس في النص، كما هو واضح، ما يقول أين سكن يهوه بين بني إسرائيل، في التابوت، أم في خيمة الاجتماع التي وضع فيها التابوت؟ وإثر ذلك، اخترع اختراع متصف بالشطارة المعهودة، دعي، بالغموض المغلف بالقداسة المألوف: «الشكينه» اي المسكن، من الجذر «شكن» أي سكن. وتراكمت كتابات الأحبار على ذلك «المسكن»، وبالتدريج، تحولت السكنى فيه من سكنى بالجسد إلى حلول بالروح، بالنور، إلى حلول بالاسم. وفي النهاية، جاء عزرا، وبيده الحازمة حسم المسألة، فقال «والله الذي أسكن اسمه هناك» (عزرا ٦ : ١٢).

إلا أن ذلك التسامي الترانسندنتالي الذي لاذ به عزرا، ورّسخه في سفر التثنية عند تحريره اياه، كان في واقع الأمر تجديداً ثورياً اقتضته رؤية عزرا لما تعين أن تصبح عليه النصوص التي حررها. فيهوه، في مبدأ الأمر، كان يسكن السحاب وينزل به على رأس الجبل ويجتمع بموسى هناك (خروج ٢٤ : ١٦ ـ ١٨)، ثم طلب من موسى أن يصنع له بنو إسرائيل مقدساً (التابوت) ليسكن وسطهم بنفسه (خروج ٢٥ : ٨)، ثم أدخلت الخيمة في الحكاية، فصار تلميح إلى أن السكنى فيها لا في التابوت (خروج ٢٩ : ٤٥)، وكانت كل تلك السكنى بالطريقة التجسدية القديمة التي عرفها «الآباء»، أي بتجسّد الاله ليصبح مرئياً مسموعاً متكلماً مناقشاً مملياً التصميمات المعمارية وتصميمات النجارة والثياب ووصفات الطهي المقدس داخل المذبح

لتقديم وجبات الطعام إليه، والمحرقات لإحداث رائحة سرور له، ثم ـ لما بدأ ذلك التصور للألوهة يفصح عن بدائيته ـ بدأت السكنى تصبح بالحلول : بالمجد أولاً، ثم بالاسم. غير أن شيئاً من كل ذلك لا يلغي الحقيقة الماثلة في أن سكنى يهوه كانت في التابوت، على النحو الذي أفصح عنه سفر صموئيل الأول في حكيه عن استيلاء الفلسطينيين على التابوت ووضعهم اياه تحت قدمي آلههم داجون ليخرج له يهوه من التابوت ليلاً وفي الصباح يجد الفلسطينيون داجون ساقطاً على وجهه أمام تابوت يهوه ورأس داجون ويداه مقطوعتان على العتبة ولم يبق منه إلا بدن السمكة فقط (٥ : ٢ ـ ٤). وفي بيت شمس قتل يهوه خمسين ألفاً وسبعين لأنهم فرحوا برؤية تابوته فنظروا إليه (صموئيل الأول ٦ : ١٣ و ١٩).

وإن لم يكن يهوه هو الذي سكن التابوت، فما الذي كان فيه؟ ابتداء، احتوى التابوت على لوحي الشهادة: «وتضع في التابوت الشهادة التي أعطيك» (خروج ٢٥ : ٢١). وتبعاً لتلك التعليمات من يهوه «أخذ موسى الشهادة وجعلها في التابوت» (خروج ٤٠ : ٢).

وبهذه الصورة، تكون الوظيفة الأساسية للتابوت كونه استخدم كأرشيف سحري للديانة ، وضع فيه لوحا الحجارة المنقوشان، في بعض القول، باصبع يهوه، وفي بعضه الآخر، باصبع موسى لكنهما ـ أيا كانت الاصبع التي نقشتهما في الحجر ـ شكّلا التعاقد الأساسي بين يهوه «والشعب» وهو التعاقد الذي تضمن البنود الملزمة لكل طرف من الطرفين المتعاقدين، يهوه و «الشعب». وعلى سبيل الملاحظة العابرة لا أكثر، لا ينبغي أن يفوتنا هنا أن ذلك العهد الأبدي المقدس بين يهوه وشعبه نقش على بلاطتين أو لوحين من الحجارة كبلاطات المصريين وألواحهم التي نقشوا عليها صلواتهم ونصوصهم المقدسة وسجلوا تاريخهم. فلننظر في تلك البنود الملزمة لطرفي التعاقد والتي يتوقف وفاء كل طرف منهما بتعهده على مدى التزامه الصارم بها (خروج ٣٤ : ١٧ ـ ٢٦):

البنود الملزمة للشعب

(١) لا تصنع لنفسك آلهة مسبوكة.

(٢) تحفظ عيد الفطير: سبعة أيام (العدد ٧ السحري). تأكل فطيراً كما أمرتك في وقت شهر أبيب، لأنك في شهر أبيب خرجت من مصر.

(٣) لي كل فاتح رحم (كل بكر من البشر) وكل ما يولد ذكراً من مواشيك بكراً من ثور وشاة. وأما بكر الحمار فتفديه بشاه. وإن لم تفده تكسر عنقه. كل بكر من بنيك تفديه. ولا يظهروا أمامي فارغين.

(٤) ستة أيام تعمل، وأما في اليوم السابع فتستريح. في الفلاحة وفي الحصاد تستريح.

(٥) وتصنع لنفسك عيد الأسابيع أبكار حصاد الحنطة. وعيد الجمع في آخر السنة.

(٦) ثلاث مرات (العدد ٣ السحري) يظهر ذكورك أمام الرب إله إسرائيل.

(٧) لا تذبح على خمير دم ذبيحتي.

(٨) لا تبت إلى الغد ذبيحة عيد الفصح.

(٩) أول أبكار أرضك تحضره إلى بيت الرب إلهك.

(١٠) لا تطبخ جدياً بلبن أمه.

التزام يهوه قبل «الشعب»

متى نفذ «الشعب» هذه الفرائـض والتزم بها، تعهد له يهوه قائلاً: «فاني أطرد الأمم أمامك. وأوسّع تخومـك. ولا يشتهي أحد أرضك».

هذا هو التعاقد، «الكلمات العشر»، التي قال الرب لموسى في نص «اكتبها على لوحي الشهادة» وقال في نص آخر «أكتبها أنا»، وقال له «بحسب هذه الكلمات قطعت عهداً معك ومع بنـي إسرائيل » (خروج ٣٤ : ٢٧).

هذه هي الكلمات السحرية، الصيغة الأساسية للتعاقد الآلهي

الذي أقام موسى على أساسه الديانه، ومن فرط ما هي ثمينة ومقدسة وسماوية ومتعالية نقشت على لوحي حجارة وصنع التابوت من خشب السنط وغشيّ بالذهب من داخل ومن خارج لتحفظ فيه ويحفظها فيه يصبح التابوت أرشيفاً سحرياً للديانة، ويصبح مسكناً ليهوه، ويصبح غطاؤه عرشاً «محط رحمه» يقعد عليه ويتحدث إلى موسى. فلننظر قليلاً في التزامات طرفي التعاقد:

ألزم يهوه الشعب بما يلي:

(١) ألا يصنع لنفسه آلهة مسبوكة كذلك العجل الذهبي الذي سبكه هرون ليعبده «الشعب» بدلاً من يهوه باعتبار ذلك التمثال الذهبي تجسداً لإله «الشعب» الأصلي بعل صفون. فالالتزام هنا ـ ظاهراً ـ مؤدٍ إلى التخلي عن تجسيد معبودات «الشعب» القديمة في تماثيل مسبوكة وعبادتها بدلاً من يهوه الذي كان موسى جاهداً في جمع «الشعب» حول عبادته. إلا أن التحريم انصب أيضاً ـ بكونه شاملاً ومطلقاً ـ على صنع أي صورة مسبوكة ليهوه ذاته. وفي زمن موسى، لم يكن التصور المعلّى الترانسندنتالي للإله قد عرف طريقه إلى تفكير «الشعب» أو الكهنة بعد، بدليل أن موسى طلب من يهوه أن «يريه وجهه»، و «الشعب» أيضاً ظل يلح على موسى طالباً منه أن يريه ذلك الإله الجديد حتى يؤمن به مما اضطر موسى إلى أخذ «الشعب» بالحيلة، وعلى مراحل، فوعده أولاً بأن يريه يهوه ولكن بعد عملية طويلة من التطهّر مدتها ثلاثة أيام، ثم قال أنه ـ خوفاً على «الشعب» من أن يموت «لن يستطيع أن يجعل يهوه يظهر لكل بني إسرائيل بل لكهنتهم فقط، ثم في النهاية قال أن يهوه أمره بأن يصعد ومعه هرون فقط (خروج ١٩: ٧ ـ ٢٥). إلا أن تلك الحيلة لم تنطل على «الشعب» فيما بدا، لأن يهوه مالبث أن سمح لموسى بأن يصطحب معه هرون، وناداب، وأبيهو، وسبعين من شيوخ إسرائيل. ويومها ملئت الطسوس بدماء ذبائح (لا يقول سفر الخروج ان كانت حيوانية فقط أم مشتركة) : «فأخذ موسى نصف الدم ووضعه في الطسوس. ونصف

الدم رشه على المذبح. وأخذ موسى كتاب العهد وقرأ في مسامع الشعب. فقالوا كل ما تكلم به الرب نفعل ونسمع له. وأخذ موسى الدم ورش على الشعب وقال هوذا دم العهد الذي قطعه الرب معكم على جميع هذه الأقوال. ثم صعد موسى وهرون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل ورأوا إله إسرائيل وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف وكذات السماء في النقاوة. ولكنه لم يمد يده (بأذى) إلى أشراف إسرائيل. فرأوا الله وأكلوا وشربوا» ! (خروج ٢٤ : ١ و ٦ ـ ١١)(*).

ففي تلك الأيام المباركة كان «أشراف إسرائيل» يرون الله رأي العين وفي حضرته يأكلون ويشربون ولا يمد إليهم يده بأذى. ومن الطبيعي أن «الشعب»، وهو «صلب الرقبة» وحرون، كان حرياً بأن يقول لموسى «طيب. قد يكون من الخطر علينا أن نراه رأي العين، ولكن لم لا تصوره لنا في تمثال أو تسبك لنا صورته من ذهب لنعبده؟» فالشعب المبارك كان معتاداً على أن يعبد آلهته في صور مجّسدة كهذه. لكن ذلك كان حرياً بأن يوقع موسى في ورطة غير مستحبة اطلاقاً، لأنه كيف كان سيصور يهوه للشعب ليعبده؟ في صورة بركانية، أم ثعبانية(**)، أم في مزيج من الصورتين و«تحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف»؟ ولهذا، ومنعاً للاحراج، صدر

(*) يصف كامبل تلك المأدبة، نقلاً عن جينزبرج بأن «مفديي يهوه (شيوخ اسرائيل) صعدوا لزيارته في مسكنه العلوي حيث قدمت إليهم الأطباق الشهية من لحم خصم يهوه الذي لا ينفد، لحم لوياثان، ولحم «أول أعمال الله» (أيوب ٤٠ : ١٩) بهيموث الذي سيذبح في آخر الزمان ليُطعَم منه الصالحون جميعاً، وقدم إليهم الرحيق من ماء أنهار الجنة الأربعة.

Campbell, Joseph: **«The Hero with a Thousand Faces»**, Bollingen Series, Princeton University Press, 1973, p. 177.

(**) غير أن تلك الصورة الثعبانية لم تظل مختفية رغم التحريم الموسوي. فهناك عدد من التمائم اليهودية التي عثر عليها في قبور بفلسطين من العهدين اليوناني والروماني، =

التحريم اليهيوي: لا تصنع لنفسك آلهة مسبوكة، ليهوه أو لغيره. وقد كان ذلك منطقياً بالنسبة لعقلية موسى الذي تربى على محرّمات الديانة المصرية.

(٢) أن يأكل «الشعب» فطيرا لمدة سبعة أيام احتفالاً سنوياً بالخروج من مصر في شهر أبيب. والخروج من مصر ظل الحدث الرئيسي في عبادة يهوه. ظل أشبه بواقعة الميلاد: ميلاد إلّه قوي السحر استمات موسى في أن يجمع حوله من شراذمه الآرامية «شعباً». ومع ذلك، يظل من المشروع عقلاً وروحاً التساؤل: ما قيمة ما يدخل بطون «الشعب» (مهما كانت مباركة ومختارة) بالنسبة لإلّه؟ الأقرب إلى العقل والأكثر انسجاماً مع «الروحانيات» ومع مفهوم القداسة أن يُلزم الإلّه عباده بالصوم لا بكظّ بطونهم بالفطير سبعة

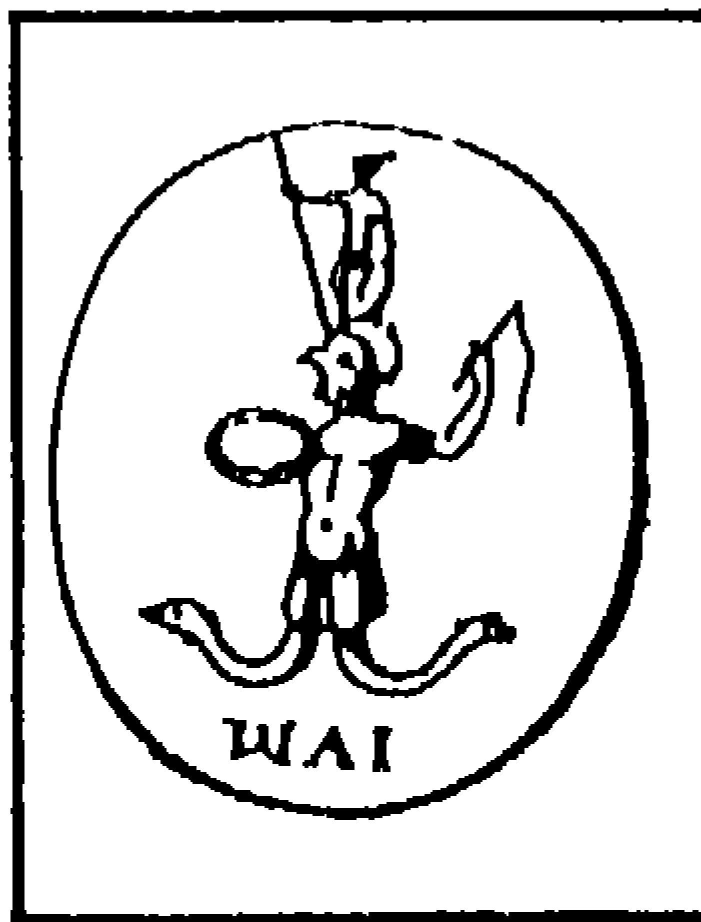
= تصور يهوه، إله اسرائيل المحارب، رب الجنود، مرة برأس ديك، ومرة برأس أسد، لكنه بساقين كل ساق منهما حيّة، حاملاً درعه وصولجانه (عصاه السحرية)، مع التركيز في التميمة التي صوّر فيها برأس أسد على الصفة القضيبية.

(ارجع في ذلك إلى:

(Goodenough, Erwin R.: «**Jewish Symbols in the Greco-Roman Period**» quoted by Campbell, Joseph, in «**Occidental Mythology**», Op. Cit. pp. 274/275).



شكل رقم (١١)



شكل رقم (١٢)


شكل رقم (١٣)

أيام، بقضاء فترة من الزهد يكرّسونها للتعبد له وشكره لأنه أخرجهم من مصر اللعينة الشريرة. لكن ما الحلية في تسلّط العرض الخارجي لمفاهيم الديانة المصرية على أدمغة الكهنة واستماتتهم في تحويرها وتشويهها لئلا ينكشف النهب؟ ففطير يهوه ذاك الذي من فرط أهميته أُدرج كبند رئيسي من بنود التعاقد الأبدي ونُصّ على أن يتعاطاه «الشعب» لمدة **سبعة أيام**، فطير مأخوذ من مائدة الديانة المصرية العامرة بمثل تلك الطيبات الدينية ذات التداعيات السحرية في صلواتها. «لا تدعني، أيها الإله، آكل ما هو دنس. لا تدعني أعثر فأسقط. لا تدعني آكل ما هو مكروه أو أشرب ما هو دنس. بل دعني آكل الفطير من بيت الإله العظيم (المعبد). دعني آكل ما تقبله نفس الإله هنا».[٢٦] فما هو ذلك الفطير غير الدنس الذي تقبله نفس الإله؟ أنه «**فطائر التقدمة السبع التي تقدم إلى حورس، وخبز الإله تحوت المقدس**». ففي بردية نو، تردد الروح الصلاة التالية: «دعني يا رب أحيا على **الفطائر السبع** المقدّمة إلى حورس، وعلى خبز التقدمة إلى الإله تحوت. وعندما أسأل: أي غذاء تفضّل أن يقدّم إليك، سوف أجيب: ليكن غذائي ما أتناوله تحت شجرة الجميز المقدّسة لسيدتي هاتور»[٢٧].

الذي لا سبيل إلى التهرّب منه أن موسى عندما أراد أن يعطي العبادة التي كان مستميتا في اقامتها حول المعبود البركاني يهوه عمقاً «أيديولوجيا» يتألف من المحرمات والنواهي لم يجد بطبيعة الحال شيئاً عند معبود كانت كل عدته تخويف عباده من فورات حممه وحفزهم إلى استرضائه بتقديم القرابين والمحرقات (لاحداث رائحة سرور له) وإقامة الشعائر والطقوس القضيبية له في الليالي المقمرة، ولذلك لم يجد موسى بدا من الاغتراف من الديانة التي تربى في معابدها وتعلم أسرارها، الديانة المصرية. ولذلك نجد أن مصر كانت مصدر كل المحرمات والنواهي التي نسبها موسى إلى يهوه فيما يتعلق بما هو دنس ومكروه وبالتالي محـرّم (تابو) مغلف بتداعيات الإنسان القديم

السحرية في كل ما له علاقة بما يدخل جسده أو يخرج منه أو يتعلق به. وفيما يتعلق بفطير يهوه الذي بلغ حداً من الأهمية جعله يصبح بنداً أساسياً على قائمة بنود التعاقد الإلّهي مع «الشعب» بعد بند تحريم صُنْع آلهة مسبوكة، لم يقتصر الأمر ـ في ذلك الاستنساخ الذي أشرنا إليه من الديانة المصرية ـ على الوجه السحري الذي وجده موسى ضرورياً لاعطاء عمق لعبادة بسيطة مسطحة قائمة على استرضاء معبود ازدوجت فيه هوية مركبة من النار والحية واكتفاء شره، واستجلاب رضاء يتمثل في منح الخصب، بل اتسع العرض من الاستنساخ فشمل وجها سياسياً قد يغمض مالم نضع نصب أعيننا باستمرار **أن القوة المحركة الأساسية للعبادة كلها من مبدئها ظلت تسيُّد الكهنة على دولة لاهوتية يقيمونها حول عبادة يهوه ويوجّهون «الشعب» من خلال تلك العبادة إلى الاستيلاء على أراضي الغير والتوسّع في أراضي الغير بشكل لا هوادة فيه ولا اعتدال، على النحو الذي يتبين من البند الذي التزم فيه يهوه في «العهد» بينه وبين «الشعب» بأن «يطرد الأمم أمام «الشعب»»، ويوسع تخومه، ويرهب الآخرين لئلا يشتهوا أرضه . وحقيقة الأمر أن ذلك هو الجوهر الخالص المصفى للديانة، والوظيفة الحقيقية للمعبود فيها، شريطة أن يقوم «الشعب» بتنفيذ التزاماته طبقاً للتعاقد وكلها في النهاية التزامات تعود فوائدها على الكهنة طاعة وتبعية ومغانم.**

في سياق «ديني/ سحري» كهذا، كان من الطبيعي أن يظل مدار الاهتمام والشاغل الأول لموسى، وبالتالي لشخصية الإلّه التي ظل موسى يجري رغباته على لسانها لتصبح، عندما ينقلها إلى «الشعب»، أوامر إلّهية لا سبيل إلى اهدارها، طبقة الكهنة التي جمعها موسى حوله من سبط لاوي (الأفعى) لتصبح الطبقة الحاكمة في المُلك المشتهى. وفي النظام الملكي المصري، الذي كان موسى من أعضائه بحكم الأصل والنشأة والتربية والانتماء الطبقي، كان الملك (فرعون) تجسُّداً أرضياً

للإلّه، من جانب، ورأساً للنظام الكهنوتي على النحو الذي نجده واضحاً للغاية في تكهّن إخناتون للإلّه آتون، ونجده مؤكداً بوضوح أكبر في قيام كهنة آمون بردّ الأمور إلى نصابها بعد أن استردوا سطوتهم وأحكموا قبضتهم على نظام الحكم في مصر إثر انهيار نظام اخناتون (الذي كان موسى من نبلائه الكهنة). والذي حدث فيما يتعلق بما وجده موسى لازماً لعبادة يهوه من محرمات ونواه فاقتبسه من الديانة المصرية، أنه طبّق ما اقتبسه أول ما طبقه على النظام الكهنوتي الذي أنشأه حول يهوه، باعتبار أنه ومن بعده الكهنة، سيصبحون ملوكاً للشعب عندما يقام المُلك الذي قام بمغامرته كلها سعياً إليه. وهو ما تحقق فعلاً بتحول الكهنة بعد موسى إلى «قضاة» للشعب حكموا لما لم يقل عن أربعمائة وخمسين عاماً، وفي حالات معينة، كحالة صموئيل مثلاً، جعلوا «المُلك» وراثياً لأبنائهم، عند تنازلهم أو موتهم. وبطبيعة الحال، تعيّن ـ احكاماً لقبضة الكهنة على كل وجه من أوجه حياة «الشعب» ـ أن تعمّم المحرمات المفروضة على الكهنة، فتشمل «الشعب» كله.

والمشاهد أن موسى اختار لنفسه ولكهنته في الديانة التي أنشأها دور «نائب الإلّه»، ليس بمعنى «ظل الإلّه على الأرض»، بل بمعنى «نائب الإلّه» حرفياً، وهو ما أفلتت بعض عبارات في «العهد القديم» فأفصحت عنه بشكل لا يقبل الشك، كما في حكاية استحضار شاول لظل صموئيل مما وراء القبر عن طريق المرأة صاحبة الجان (المخاوية)، فلما رأت المرأة صموئيل صاعداً من القبر صرخت بصوت عظيم فلما سألها شاول قائلاً «ماذا رأيت؟» قالت المرأة «رأيت آلهة يصعدون من الأرض» (صموئيل الأول ٢٨ : ١٢ و ١٣).

من خبرة موسى بحياة الملوك في مصر، كان مدركاً لنوعية النظام الصارم الذي كان مطبقاً على كل من شغل منصب الفرعون وبات بذلك تجسُّداً للألوهة على الأرض. فحياة الملك في مصر كانت «منظّمة تنظيماً بالغ الصرامة في كل وجه من أوجهها، محكومة بقواعد بالغة الدقة

صلبة وغير قابلة للتغيير. ويقول ديودور الصقلّي أن حياة الملوك في مصر لم تكن كحياة سائر الملوك في غير مصر من بلاد العالم حياة متحررة من المسؤولية يتصرفون فيها على هواهم ويفعلون ما يحلو لهم، بل كانت ـ على العكس ـ حياة كل ما فيها محدّد بحكم قانون لا سبيل إلى خرقه لم يقتصر على واجباتهم المقدسة والرسمية فحسب، بل وشمل أيضاً أدق تفاصيل حياتهم اليومية، كالأكل والشرب، بل وساعات التريض والاستحمام ومضاجعة الملكة! وهذا ما التزم به دائماً بدقة متناهية الملوك الكهنة الذين حكموا مصر من طيبة»[٢٨].

والذي لا شك فيه أن ذلك الوجه السياسي، بجانب الوجه السحري الماثل دائماً في التابو، هما ما أضفى على استعارة فطائر حورس السبع وخبز تحوت من الأهمية ما جعل من الممكن النص على تلك الفطائر في أسس التعاقد الذي بموجبه أنشئت الديانة، وهو ما يتضح تماماً في اشتراط أن تكون الفطائر بغير خمير. فالتخمر نوع من الفساد، ونحن نعرف اليوم أنه بفعل البكتريا. ولما كان موسى قد عني عناية خاصة فيما أجراه على لسان يهوه من تعاليم ونواه أن يجعل يهوه يحرّم بشكل لحوح أي شبهة تخمرّ في كل ما له صلة بما يقدم إليه من «طعامه غذائه»، أي من تقدمات، وما يأكله الشعب شعائريا، فالواضح من جعل تحريم التخمر شاملاً للشعب ولكهنته أن الكهنة و«الشعب» اكتسبوا بُعداً مقدساً تمثل في اسباغ هوية الآله على الجميع، وهو ما تمخض عن القول بـ «مملكة كهنة» و «أمة مقدسة» ثم «شعب مختار».

(٣ و ٩) أن «يكرس» الشعب ليهوه كل«فاتح رحم» أي كل بكر، من إبنائه وماشيته وثمار زرعه. و «يكرس» تعني ـ بغير لف ولا دوران ـ تقديم البكر كضحية إلى الإلّه. وهو ما تنبىء به عملية الشروع في التضحية باسحق. والذي لا شك فيه أن الضحايا البشرية قدمت إلى يهوه في مبدأ الأمر قبل أن يخلصه كهنته من صورته الأصلية، صورة المعبود البركاني الذي توحدت فيه هوية النار بهوية الأفعى.

والمسلم به علمياً أن التضحية بالبشر في الأشكال القديمة للديانات عملية سحرية تقدم عليها الجماعة البشرية اكتفاء لشر معبود مخوف. ففي تلك الأشكال القديمة «لم تكن المعبودات «آلهة» عقلانية إنسانية ملتزمة بالقانون، بل كانت كائنات مبهمة، لاعقلانية، وفي الأساس كائنات روحانية أو أشباح أو من قبيل «البعبع» (bogey) متصفة بالحقد والضغينة وشهوة الايذاء تجاه البشر، لم يقم العقل الإنساني بعد بصياغتها في قالب إلّهي. وبذا فإن الجو العام لشعائر وطقوس «عبادتها» كان أبعد ما يكون عن جو «الوليمة المقدسة» التي يشارك العباد المعبود خلالها في وجبة سحرية بتقديم الضحايا على أساس «نحن، أيها المعبود نعطي (تقدماتنا) كيما تعطينا أنت من نعمتك»، بل وجبة سحرية الغرض منها التخلص، الطرد، بمعنى «ها نحن أعطيناك ضحية، فارحل عنا»، مع الإيمان بأن طرد ذلك المعبود المؤذي أو التخلص منه بتقديم الضحية مؤدٍ إلى إزاحة الشر الذي يعوق اندفاق الصحة والرفاه والخصب والثمار من مصادرها الطبيعية»(٢٩).

وفي تحرير «العهد القديم»، تحولت التضحية بالأبكار، بخفة اليد المعهودة، إلى «تكهين الأبكار» ليهوه، على الرغم من أنه واضح تماماً من حكي سفر التكوين عن أمر يهوه إلى ابراهام بذبح ابنه اسحق أن ابراهام لم يستغرب اطلاقاً أو يحاول المناقشة وهو الذي ساوم الإلّه مساومة آرامية أصيلة في محاولة لانقاذ الخطاة الأشرار في سدوم اكراماً لخاطر ابن أخيه لوط، مما يشير إلى أن مسألة تقديم الابن البكر ضحية استرضاء للمعبود كانت جزءاً من طريقة الحياة التي عاشها من ألفّوا حكاية ابراهام.

ومن الواضح طبعاً أن تكهين كل أبكار الشعب ليهوه كان مستحيلاً وغير متسقٍ مع الحكي ذاته لأن يهوه كان قد قصر حق التكهن لسبط لاوى (الذي قُبِل موسى كفردٍ منه وأخٍ لهرون فجُعِل بذلك من «الشعب»)، ولأن عدد الكهنة ـ فيما لو كهّن كل الأبكار ليهوه ـ كان سيصبح كبيراً بحق. ولذلك، لجأ المحررون إلى حكاية الفدية أو البدل

النقدي. ولذلك دسّت جملة «كل بكر من بنيك تفديه» في نص «الكلمة الثالثة» من «الكلمات العشر» وواضح أنها لم تأت بعد «لي كل فاتح رحم» (ألتي لم يذكر فيها موضوع التكهن)، بل جاءت بعد «بكر الحمار تفديه بشاة وان لم تفده تكسر عنقه»، ثم أضيف إليها «ولا يظهروا أمامي فارغين». أي ها أنا عفوت عنهم، فلا يظهروا أمامي بغير «فدية الابن».

وقد كانت حيلة «پديون هـءبن» (فدية الإبن) أنجع ما توصل إليه كهنة العصور اللاحقة والمحررون لحكي التوراة في معرض سعيهم اللحوح إلى كنس تلك الممارسة تحت سجادة التاريخ. فلنرجع إلى كاتب يهودي في شأنها:

«من التساؤلات التي حيّرت كثرة من اليهود والمسيحيين الذين تعاملوا بعقولهم مع التاريخ التوراتي تساؤل حول «فدية الابن» انصب على هذه النقطة بالذات، وهي: من أي شيء كان الابن البكر يفتدى؟ ولقد اجتهد البعض في تفسير طقس الفدية هذا باعتباره طقساً مورس لمجرد التذكرة بما حققه يهوه للشعب عندما قتل كل أبكار المصريين في ليلة واحدة لكنه لم يمس بكراً من أبكار بني إسرائيل. وقد قال الذين فسروا الأمر على هذا الوجه أنه ـ تخليداً لذكرى ذلك العمل من أعمال العناية الإلّهية ـ أُمر اليهود بأن يكرسوا كل ابن بكر من أبنائهم للرب باعتبار أن كل بكر من أولئك الأبكار بات ملكاً له لأنه عفا عنهم ولم يقتلهم ليلة قتل الأبكار في مصر، وقالوا أن تكريسهم للرب، أو «تقديسهم له» لم يعن أكثر من أن كل بكر من أبكار الإسرائيليين كان مكرساً لخدمة هيكل الرب، وقيل ـ تأكيداً لذلك التفسير ـ أنه حتى وقت بناء الهيكل في القدس كان كل من خدم ككاهن بكراً من أبكار بني إسرائيل، ثم تغير الوضع بعد ذلك، فلم يعد الكهنة يؤخذون للمعبد إلا من سبط لاوي، وأنه ـ على سبيل المساعدة المادية للمعبد وكهنته الكثيرين ـ ابتكر موضوع الفدية لاعفاء الابن البكر من الخدمة الكهنوتية مقابل خمسة شواقل.

«إلا أنه من غير الممكن، اثنولوجيا، التهرب من مواجهة افتراضات معينة تطرح نفسها فيما يتعلق بتلك المسألة. فمن كل الاحالات والاشارات المباشرة وغير المباشرة في التوراة، يتكشف لنا ضرب من عملية طمس ما هو مسجل على اللوح بطبقة من الكتابة فوقه (palimpsest) أي من طمس نص بمحوه وكتابة نص آخر مكانه، ثم طمس النص الثاني بمحوه واحلال نص ثالث مكانه، وهكذا. أو - بالأحرى - يتكشف لنا تراكب طابق فوق طابق من النصوص وضع كل منها فوق الآخر ليخفيه عبر المراحل المختلفة لتطور المجتمع اليهودي وتطور ديانته وهو تطور استمر طوال آلاف من السنين. والواقع أن هذه العناصر المتنافرة المتناقضة تظل ماثلة بشكل مزعج بما بينها من تنافر ونشاز في الكثير من المعتقدات والشعائر اليهودية **(وهو ما لاحظه فرويد أيضاً. أنظر الاستشهاد المشار إليه بالهامش ٢١ من هوامش هذا الباب)** بل وأنها تجمع أحياناً، بشكل واضح التناقض، بين ما هو ممعن في بدائيته وما هو ممعن في تقدمه من أفكار عن الديانة وعن العلاقات بين البشر.

«أما الأصل البدائي (الذي ما من سبيل إلى طمسه) لدراما فدية الابن البكر هذه فوارد بوضوح لا يقبل التأويل في سفر الخروج الذي يخبرنا كيف أن يهوه أمر موسى أن يقول باسمه «قدّس لي كل بكر كل فاتح رحم من بني إسرائيل من الناس ومن البهائم. إنه لي» (خروج ١٣ : ١) ففي هذا الأمر القاطع يتضح مفهوم وممارسة فعلية كانتا - على فكرة - موجودتين في ديانات أخرى حتى ديانة الاغريق أنفسهم، وكان الابن البكر فيهما، لأنه فيما يفترض أغلى الأبناء يشارك بكر البهائم وأول ثمار الحقل وضع الضحية التي تقدم استرضاء للاله وكسبا لنعمته على كل الجماعة»(*).

ويلاحظ أن المستر أوزوبل، وإن أورد الاستشهاد الخاص

(*) Ausubel Nathan: The Book of Jewish Knowledge) Op. Cit. pp. 339/340.

«بتقديس كل فاتح رحم من الناس والبهائم»، من سفر الخروج، تغاضى عن نص آخر يشير إلى أن البكر كان يقدم ضحية على مذبح يهوه وهو رضيع ابن ثمانية أيام: «وأبكار بنيك تعطيني كذلك تفعل ببقرك وغنمك. سبعة أيام يكون مع أمه وفي اليوم الثامن تعطيني إياه» (خروج ٢٢ : ٢٩ و ٣٠) وواضح أنه لم يكن يُعطى ليهوه وهو ابن ثمانية أيام لـ «يكهّن له» بل ليذبح كبكر البقر والغنم.

والدليل على أن حكاية الفدية أقحمت بعد موسى وهرون بقرون، أن سفر العدد يقول أن يهوه قال لهرون «كل فاتح رحم من كل ذي جسد يقدمونه للرب من الناس ومن البهائم يكون لك. غير أنك تقبل فداء بكر الإنسان.. وفداؤه من ابن شهر تقبله حسب تقديرك فضة خمسة شواقل **على شاقل القدس**» (١٨ : ١٥ و ١٦). و «على شاقل القدس» هذه زلة كاشفة من جانب المحرر الذي وجد من الضروري أن يعالج النص هذه المعالجة، وهي كاشفة لأنها تبين أن هذا الكلام لم يكن من الممكن أن يقال لهرون لأنه لم يدخل القدس ولم يعرف شاقلها ولم يكن شاقل القدس في زمنه ولم يكن داود قد استولى على القدس بعد من اليبوسيين. فذلك حدث بعد قرون من موت هرون، ولذلك لم يكن من الممكن أن يحدد له الفدية بخمسة شواقل من فئة «شاقل القدس»(*).

(*) والواقع أن «شاقل القدس» هذا من الزلات الفاضحة التي ينبغي للأتقياء إزالتها من النص حيث يكشف عن الاختلاق والتلفيق. فمن المؤكد طبعاً أن «شاقل القدس» لم يكن مستخدماً في مصر أو في القفر أو في أي مكان آخر في زمن موسى لأنه لم يكن قد قام «ملك» في القدس بعد، ولم يكن قد جرى صك «شاقل القدس». ومع ذلك جعل المؤلفون الذين كتبوا سفر الخروج يهوه يقول لموسى «إذا أخذت كمية بني اسرائيل بحسب المعدودين منهم يعطون كل واحد فدية نفسه للرب عندما تعدهم. لئلا يصير فيهم وباء عندما تعدهم. هذا ما يعطيه كل من اجتاز إلى المعدودين نصف الشاقل بشاقل القدس. الشاقل هو عشرون جيرة. نصف الشاقل تقدمه للرب» (خروج ٣٠: ١١ ـ ١٣). وبصرف النظر عن التساؤل الذي له ما يبرره: فيم كان يهوه يريد استخدام تلك الشواقل وهو إله لا يتعامل بالنقود ليشتري شيئاً، من أين جاء «شاقل القدس» في القرن الرابع عشر قبل الميلاد؟ =

فمن الواضح أن حيلة البدل النقدي هذه لجأ إليها اللاويـون ـ بادعاء أن يهوه (١) أمر بأن يتكهن له كل بكر من أبناء الأسباط جميعاً (وهو الحل الذي توصل إليه «الشعب» للتخلص من ضرورة تقديم أبكاره ضحايا بشرية ليهوه)، ولكن (٢) لما كان يهوه قد قصر حق التكهّن له على اللاويين وحدهم، فإنه (٣) حلا للاشكال قبل بألا «يكرس» كل بكر له، أي قبل بألا يقدم كل بكر ضحية بشرية له، أي قبل بألا يكهّن كل بكر له أخذاً باحلال التكهن محل الذبح، ولكن ليس مجاناً هكذا («لئلا يظهروا أمامه فارغين») بل مقابل بدل نقدي يبدو أنه كان قد استقر في زمن عزرا وتحرير «العهد القديم» عند خمسة شواقل من فئة شاقل القدس ـ وأنهم لجأوا إليها حتى لا تمر المسألة هكذا دون تربّـح. فمن الواضح أن الشواقل لم تكن تنصبّ في جيب يهوه، بل في جيوب كهنته اللاويين.

وذلك واضح تماماً في مسألة افتداء بكر الحمار بشاة وإلا كسر عنقه ! فالحمار لا يؤكل، أما الشاة فيلذ أكلها. وحتى يضمن الكهنة عدم انقطاع فيض الماعز التي تفتدى بها الحمير (وقد كانت ثمينة لدى الشعب الذي لم يتعلم استخدام الجمـال إلا متأخـراً للغايـة) استخدموا شخصية يهوه بالطريقة المألوفه فقالوا أنه قال أن الذي لا يفتدي بكر حماره بشاة مرغم ـ بأمر آلهي ـ على كسر عنق الحمار. وبطبيعة الحال، الذي ظل يأكل لحم الشاة كهنة يهوه الذين لم يضيعوا فرصة للتربح بنوع غريب من البلطجة أشبه بما يحدث اليوم في المدن الأميركية عندما يبتز أتباع رئيس العصابة من عامة الناس آتاوات مجزية عن طريق تخويفهم مما قد يفعله الـ «Boss» بهم.

(٤) أن يعمل «الشعب» ستة أيام وفي السابع يستريح، أي ـ كما

= وفيما يخص تساؤلنا، نتبين أن يهوه كان يريد شراء طيب بتلك الشواقل: «وكلم الرب موسى قائلاً. وأنت تأخذ لك أفخر الأطياب. مراً قاطراً خمس مئة شاقل وقرفة عطرة نصف ذلك مئتين وخمسين وقصب الذريرة مئتين وخمسين. وسليخة خمس مئة بشاقل القدس» (خروج ٣٠: ٢٢ ـ ٢٤).

في طريقة الحياة المعاصرة ـ يأخذ عطلة نهاية الأسبوع. فالشعب، باعتباره «ابن يهوه البكر» يجب أن يقتدي بيهوه الذي خلق العالم في ستة أيام وفي اليوم السابع استراح.

(٥ و ٦) بعد السبت، ورد النص على أعياد الحصاد. ومن الواضح أن المراعاة الشعائرية لمثل تلك المناسبات تحكم وثاق الجماعات الإنسانية إلى كهنتها بقوة تمتزج فيها قوى الألوهة وقوى السحر معاً، وهو ما يتضح من تعمق المضامين «الدينية » للسبت والأعياد وما كان يقام فيها من شعائر. وقد اتضحت أهمية ذلك القصد السحري/ اللاهوتي/ السياسي فيما نص عليه البند الخاص بوجوب ظهور ذكور إسرائيل جميعاً أمام يهوه ثلاث مرات في السنة، وفيما عني موسى بأن يطمئن «الشعب» إليه، بلسان يهوه، من أن الإلّه سيصون له أرضه في تلك الطلعات الجماعية الثلاث: «لا يشتهي أحد أرضك حين تصعد أمام الرب إلّهك ثلاث مرات في السنة» (خروج ٣٤ : ٢٣ و ٢٤).

ومن الواضح طبعاً أنه ـ بجانب ما للاجتماع سنوياً ثلاث مرات في السنة «أمام يهوه» ـ من قيمة كبرى في الحفاظ على مقصد لمّ شمل «الشعب» تحت لواء يهوه وإحكام وثاقه إلى كهنة يهوه، استفاد الكهنة باستمرار من كل تلك التقدمات التي كان «الشعب» مطالباً بأن يأتي بها معه عندما يظهر أمام يهوه، تنفيذاً للأمر الإلّهي «بألا يظهروا أمامه فارغين». فالفائدة هنا ذات أوجه متعددة، سياسية وتربّحية.

(٧ و ٨ و ١٠) بعد ذلك، نص في التعاقد العشري على ألا يذبح «الشعب» على خمير دم الذبيحة المرفوعة إلى يهوه، وألا يبيت «الشعب» إلى الغد ذبيحة الفصح. وكلا الأمرين متعلق بتجنب ما فيه شبهة الفساد العضوي، وبالتالي صون الطهارة الشعائرية للذبائح المقدمة إلى الهيكل.

وأما طهي الجدي بلبن أمه، فتحريمه راجع إلى قداسة اللبن في

الديانة المصرية. فاللبن اعتبر في الشعائر المصرية سائلا سحريا مفعماً بقدرات إلَهية. وقد صُوّر الفرعون في النقوش والرسوم المصرية وهو يرضع من ثدي ايزيس، رمزاً إلى اعتبار الفرعون ابناً للألوهة وحائزاً لقدرات تفوق قدرات البشر. وفي معبد دندرة صُوّر الفرعون وهو يرضع من ثدي هاتور. ومن الشعائر الدائمة في معابد مصر كان وضع إنائين شعائريين مليئين باللبن كل يوم كتقدمة للمعبود. كما استخدم اللبن في السكائب الشعائرية أثناء طقوس العبادة طلباً للتطهر. فنقاء اللبن ولونه الناصع اعتبرا رمزاً للطهارة كما اعتبرا رمزاً للدفق الآلهي الواهب للحياة. وفي الشعائر الجنائزية، كان المصريون يضعون آنية مليئة باللبن مع الميت في قبره. وفي معبد أوزيريس كانت ٣٦٥ مائدة تقدمات شعائرية (بعدد أيام السنة) لم يكن اللبن ينضب من آنيتها المقدسة.

ومن هذا النبع المصري، عرف اللبن طريقه إلى عبادة يهوه، لكنه ـ للأسف ـ أنزل إلى مستوى «لا تطبخ جدياً بلبن أمة»(*).

(*) وهذه رؤية لأصل النص يعززها اختيار كامبل لهذا الاستشهاد من إشعياء في محاولة تفسيره:

«افرحوا مع أورشليم وابتهجوا معها يا جميع محبيها. وافرحوا معها فرحاً يا جميع النائحين عليها. **لكي ترضعوا وتشبعوا من ثدي تعزياتها.** لكي تعصروا وتتلذذوا من درة مجدها. لأنه هكذا قال الرب. هأنذا أدير عليها سلاماً كنهر ومجد الأمم كسيل جارف **فترضعون** وعلى الأيدي تحملون وعلى الركبتين تدللون (يا بني اسرائيل)» (٦٦: ١٠ ـ فايزيس وهاتور حولتا هنا إلى أورشليم، وفرعون حول إلى «الشعب» المبارك، وكما يقول كامبل، تحققت بذلك النعمة الكبرى، نعمة العودة إلى «فردوس اللبن الذي لا ينفد». (وكل ما في الأمر من اختلاف هنا أن التجدد والانبعاث الذي دار حوله الفكر الديني المصري انقلب إلى انبعاث صهيون، تجدد مجد الأمة المقدسة. وعدم فساد الجسد الذي تطلع الفكر الديني المصري إلى استنقاذه من ذلك الفساد ليصبح مسكناً باقياً للروح، انقلب إلى عدم دمار صهيون تحت وطأة ما أشعلته حولها من كراهية، وتجددها، انبعاثها لتسود الجميع، كما حلم إشعياء. وهو ما يوضحه النص الذي أخذ منه كامبل استشهاده. فإشعياء يقول أن صهيون «قبل أن يأخذها الطلق ولدت. قبل أن يأخذها المخاض ولدت ذكراً (المسيح المنتظر)» ثم يتساءل «من سمع مثل هذا؟ من رأى =

ذلك في مجمله، إذن، نص التعاقد الرئيسي الذي قال موسى أنه أبرمه مع يهوه لحساب «الشعب» وبموجبه اتخذ يهوه بني إسرائيل «ابنا بكرا له»، وجعلهم «أمة مقدسة» و «شعباً مختاراً»، واستجاب لضراعة موسى: «اتخذنا مُلكاً» ، فقال لموسى: «ها أنا قاطع عهداً. قدام جميع شعبك **أفعل عجائب لم تخلق في كل الأرض وفي جميع الأمم. فيرى جميع الشعب الذي أنت في وسطه فعل الرب**. ان الذي أنا **فاعله معك رهيب**». وبالاضافة إلى كل تلك الخوارق السحرية الرهيبة التي لم يسبق لها مثيل في كل الأرض وفي تواريخ الأمم، تعاقد يهوه

= مثل هذه؟ هل تمخض بلاد في يوم واحد؟ أو تولد أمه دفعة واحدة؟. فقد مخضت صهيون بل ولدت بنيها. هل أنا أمخض ولا أولّد، يقول الرب. أو، وأنا المولّد، هل اغلق الرحم، قال إلهك» (٦٦: ٨-١٠). ثم بعد ذلك يقول «افرحوا مع اورشليم»..) والاستشهاد الذي أورده كامبل جاء في كتابه:

Campbell, Joseph: **«The Hero with a Thousand Faces»** Op. Cit., P. 176.

إلا أن روبرت جريفز يطرح تفسيراً يونانياً وآخر كنعانياً، فيقول «يمكن أن يبدو التحريم الوارد في التوراة على طهي الجدي بلبن امه محيراً وغامضاً إذا ما قرأناه قراءة عواطفية (أي كما لو كان نهياً عن ذبح الجدي واستخدام لبن امه في طهيه لأن ذلك يكون قسوة من جانبنا). إلا أن النص لا شأن له بمعنى كهذا، وهو مكتوب بالأسلوب الصارم المميز للسفر كله الذي ورد التحريم فيه. ومفتاح اللغز هنا في الصيغة الأورفيوسية (نسبة إلى أورفيوس في الميثولوجيا اليونانية) التي تقول «مثل جدْي سقطت في اللبن». ولقد كانت تلك «كلمة السر» التي تقول الأساطير اليونانية أن المطلعين على الأسرار عندما يموتون كانوا يستخدمونها كيما يفتح لهم حراس العالم السفلي أبواب هيدز، ومعناها الميثولوجي أن من كان ينطقها يتوحد - بنطقه إياها - بالجدْي، حيوان ديونيسيوس المقدس، وبالإلاهة التي تحكي الأساطير اليونانية ان ذلك الجِدْي كان يطهى في لبنها. ومن اللافت للنظر أنه عثر في التنقيبات الأثرية براس شمرا حديثاً على الواح تضم نقوشها نهياً صريحاً كالوارد في التوراة تماماً عن «طهي الجدي بلبن امه». واود أن أشير هنا إلى أني لست أول من قال بذلك التفسير لهذا النص الغامض. فقد سبقني إليه ميمونيدس الفيلسوف اليهودي الذي أخذ على عاتقه، في القرن الثاني عشر، اصلاح اليهودية. وهو يقول أن التحريم صدر نهياً عن ممارسات عبادة أشيرا أو عشتروت، ملكة السموات».

Graves, Robert: **«The White Goddess»**, Op. Cit. pp. 218/219.

مع موسى و «الشعب» تعاقداً رهيباً بحق أبيدت بموجبه شعوب بأكملها: «**احفظ ما أنا موصيك به اليوم (فأطرد) من قدامك الأموريين والكنعانيين والحثيين والفرزيين والحويين واليبوسيين**» (خروج ٣٤ : ١٠ و ١١). فكان طبيعياً أن توضع «الشهادة» التي تضمنت ذلك التعاقد الذي تأسست عليه الديانة وانبنى الملك وأخذت الأرض وأبيدت شعوبها شعباً وراء آخر في صندوق الديانة السحري ومسكن المعبود، تابوت العهد.

وكان طبيعياً أيضاً أن يوضب النص ليكون العبقري جامع كل الحِرف والخبرات والفنون الذي اختاره يهوه بنفسه لصنع ذلك الصندوق السحري مستودع تلك الوثيقة الملكية صانعاً ماهراً متعدد المواهب من بيت يهوذا (الذي أبرز ليكون صاحب المُلك) يقول سفر الخروج أن يهوه أعطى تعليماته لموسى بأن يكلفه بتنفيذ كل التصميمات التي أملاها يهوه بنفسه، هو بصلئيل بن أورى بن حور.

ومتى عدنا إلى الأصل، أي الديانة المصرية، وجدنا أن بصلئيل المبارك سبع بركات ذاك، تهويد مسرحيّ لشخصية مسؤول مصري ورع اسمه آيخيرنفرت، من بلاط الفرعون سنوسرت [سيزوستريس] الثاني، رابع ملوك الأسرة الثانية عشرة، الذي حكم مصر من ٢٠١١ إلى ١٩٩٨ ق. م.، وأن ذلك المسؤول، بناء على أمر من الفرعون، قام ببناء هيكل لأوزيريس **ووشّاه بالذهب الكثير الذي أنعم الإله على الفرعون به** من غزوته في النوبة. وتفاصيل المهمة مسجلة على البلاطة الأثرية التي تحمل إسم آيخيرنفرت [٣٠] وتبين تحديداً أن ذلك المسؤول قام بالإشراف على بناء هيكل أوزيريس بأبيدوس، من **خشب السنط، ووشّاه بالذهب والفضّة. ورصّعه باللازورد. وصنع تابوتاً/ فُلكاً جديداً لأوزيريس، كان نسخة طبق الأصل من تابوت أوزيريس الذي احتوت تفاصيله البرديات الدينية القديمة. ورصّعه هو وصورة الإله باللازورد والفيروز وكل أنواع الأحجار الكريمة، ووشّاه بالذهب والفضة حتى يعبّر عن بعض بهاء**

أوزيريس. كما أشرف على صنع أستار الهيكل والتابوت وكل زخارفه.

وتتضمن نقوش البلاطة نص التمثيلية الدينية التي سبق المصريون بها ما يعرف بالـ «mystery plays» في الدراما الانجليزية، ببضعة آلاف من السنين. وهي تمثيلية كانت تؤدّى شعائرياً لتحكي للمؤمنين عذابات أوزيريس وموته وانبعاثه، ومن مشاهدها ترنيمة تقول «وأبحر أوزيريس في الفلك الذي احتوى مجده وبهاءه، فتهللت قلوب سكان البرّ الشرقي [الأحياء] فرحا، وأفعمت قلوب سكان أمنتت في البر الغربي [العالم الآخر] جذلاً والكل يبصرون مجد الإله يحلّ على أبيدوس والفُلك وقد حمل أوزيريس، رب أبيدوس، إلى قصره».

وفي تلك التمثيلية الدينية، كان المصريون يحملون التابوت/ الفُلْك في موكب ديني كبير من حرم المعبد إلى حيث يبدأ رحلته إلى أمنتت، عالم الموتى الذي بات إلّهه. وعند باب المعبد، كانت المصريات **يجلسن عند باب المعبد نائحات على أوزيريس، تماماً كما شاهد حزقيال، بعد ذلك بقرون، نساء أورشليم «جالسات عند باب بيت الرب يبكين على تموز» (حزقيال ٨: ١٤)**. فالشعب، رغم أنوف الكهنة، ظل يعود إلى المنابع والأصول. وأسطورية تموز الذي «هاجت الغيرة» عند يهوه بسبب بكاء نساء «الشعب» عليه، استنسخت من عبادة أوزيريس(*) تماماً كما استُنسخت ديانة الكهنة والمتنبيء شديد الحماس حزقيال، الذي يحكي، بلا أدنى تورع، كيف أخذه الإلّه من يده وظل يشكو له همه قائلاً ـ بطريقة غير إلّهية إطلاقاً: «هل رأيت ماهم عاملون؟ الرجاسات العظيمة التي بيت إسرائيل عاملها هنا لإبعادي عن مقدسي؟ (لكنك لم تر شيئاً بعد) فبعد تعود وترى رجاسات أعظم» (حزقيال ٨: ٦) و «الشعب» كان معذوراً، فكل ما فعله هو أنه ـ تحت تأثير الممارسات الدينية الكنعانية ـ ارتدّ، ولو من طريق دائرية، إلى

(*) ارجع في ذلك إلى **«قراءة سياسية للتوراة»: أوزيريس ـ تموز.**

ما اجتهد موسى واستمات الكهنة في تضليله عنه من منابع دينية اختلقت منها عبادة لذلك المعبود يهوه الذي لم يكن الشعب يعرفه والذي أخذ الكهنة يسوطون الشعب ليعبده دون غيره ويسلم قياده، بذلك، للكهنوت الذي انبنى على عبادته. فأي حق كان لدى حزقيال أو غيره كيما يستشيط غضباً؟ الحق الذي فرضه ضياع المُلك، وهو ما أُرجِع باستمرار إلى انحلال وثاق الخصوصية الذي رأى موسى ببصيرة رجل الدولة المتمرس أنه لم يكن قيام ولا بقاء للمُلك المنشود بدونه. وأين تصبح تلك الخصوصية إذا ما تُرِك «الشعب» ليتسيّب ويذوب وسط الشعوب التي غزاها الكهنة؟ ومن هنا كان حرص موسى البالغ على أن يظل يكرر بلا ملل ولا كلل أن يهوه أنذره وأنذر «الشعب» قائلاً أن على «الشعب»، بعد أن ينصره يهوه على الأموريين والحثيين والفرزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين، أن يحاذر لنفسه جيداً: «لا تسجد لآلهتهم ولا تعبدها ولا تعمل كأعمالهم. بل تبيدهم وتكسر أنصابهم. وتعبدون الرب إلّهكم. فيبارك خبزك وماءك وأزيل المرض من بينكم. ولا تكون مسقطة ولا عاقر في أرضك» (خروج ٢٣: ٢٤ ـ ٢٦). فموسى لم يكتف هنا بأن يعد «الشعب» على لسان يهوه بالانتصار على كل تلك الشعوب وأخذ أراضيها وإبادتها إذا هو حافظ على خصوصيته، ولم يدع نفسه يُستَوْعب في ثقافاتها، ولم يدع نفسه يُستَدْرج إلى عبادة آلهتها واقتصر على عبادة الإله الذي علّمه موسى عبادته، بالشعائر والطقوس التي وضعها موسى وقال أن ذلك الإله أملاها عليه، وبقيادة الكهنوت الذي أسسه موسى، بل وعده أيضاً بأن يبارك له ذلك الإله خبزه وماءه، أي يُكثِر له الطعام والمطر، ويزيل المرض من وسطه، وهو «شعب» يبدو واضحاً ـ مما ظل موسى يقول أن يهوه قاله له عن الأمراض ـ كان شعباً مبتلى بأمراض كثيرة مفزعة، كما وعده بكثرة النسل المبارك حتى يصبح، كما وُعِد «الآباء»، مثل الرمل عدداً، فلا تكون من نسائه امرأة تفقد جنينها أو امرأة عاقر. وهذه كلها أشياء مغرية إغراء لا يقاوم لدى «شعب» بغير

أرض، عانى بشكل متواصل من الجوع وكثرة الأمراض، واعتبر وفرة النسل نعمة لا تدانيها إلا نعمة الأكل حتى الشبع.

وبطبيعة الحال، كان«الشعب» حرياً، وهو الذي ظل يقول لموسى عندما حكى له عن إله آبائه: «دعنا نراه. دعنا نراه»! بأن يتوقّع من موسى وذلك الإله الجديد البرّ بكل تلك الوعود المغرية فوراً. ولذلك، وجد موسى من الحكمة أن يُرسي في أدمغة «الشعب» أن «في التأنّي السلامة»، لئلا يتعجّل «الشعب» الأمور فإذا لم تحدث كما وُعِد حزن. فقال أن يهوه قال له أنه ـ إذا ما عبده «الشعب» وحده دون غيره ـ «**أرسل هيبتي أمامك وأزعج جميع الشعوب الذين تأتي عليهم وأعطيك جميع أعدائك مُدْبِرين (أي أجعلهم يولون الإدبار أمامك لتطعنهم في ظهورهم) وأرسل أمامك الـزنَابـير، فتطرد الحويين والكنعانيين والحثيين أمامك**» كل ذلك سيفعله يهوه نعم، ولكن رويداً رويداً، فموسى لم يكن غافلاً عن مقتضيات غزوته الاستيطانية وصعوبتها، وإن ظل يؤكد للشعب أن يهوه سيجعل أصحاب الأرض يولون الإدبار أمامه بالزنابير وغيرها. ولذلك، أجرى القول التالي على لسان يهوه: « **(لكني) لا أطردهم من أمامك في سنة واحدة لئلا تصير الأرض خربة فتكثر عليك وحوش البرية. قليلاً قليلاً أطردهم من أمامك إلى أن تثمر (تتكاثر) وتملك الأرض.. فإني أدفع إلى أيديكم سكان الأرض فتطردهم من أمامك. لا تقطع معهم ولا مع آلهتهم عهداً. لا يسكنوا في أرضك لئلا يجعلوك تخطىء إليّ. إذا عبدت آلهتهم فإنه يكون لك فخاً**» (خروج ٢٣: ٢٧ ـ ٣٣).

وقد تكرر ذلك التحذير من عبادة الآلهة الأخرى مرات وراء مرات في مختلف أسفار التوراة، وتردد صداه في كل صيحات النبيين في سائر أسفار «العهد القديم» بشكل لحوح يدعو إلى التساؤل في الواقع. لأن المفروض أن الاله الذي كتب عنه الكهنة وتحدث النبيين إله قوي جبار وقادر على كل شيء، وغيور للغاية. ففيم كان ذلك الخوف من تلك الآلهة الأخرى الهزيلة؟ وما كانت حاجته إلى أن يأخذ حزقيال أو غيره

ويقعد يشكو له من انصراف «الشعب» عن عبادته وانسياقه وراء تلك الألهة الأخرى؟ من الواضح أن هناك خللاً ما في منطق الحكي هنا: فيهوه كان قادراً، بصاعقة أو بانفجار بركاني أو بهزة أرضية، على هدم كل تلك الهياكل الغريبة، أو «إفناء الشعب»، كما ظل موسى يهدد. لكنه لم يفعل، وترك الكهنة والنبييم يروحون ويجيئون مأزومين مهدّدين بالويل والثبور. وهذا كاشف تماماً. فالله، بسموّه وعلوّه، لا يجري وراء شعب ليعبده، مهما كان ذلك الشعب «صلب الرقبة» حروناً. لأن الله لا يعنيه زيغ البشر. وهو، تمجّد وعلا، متجلٍ بكل عظمته في خليقته، وقد أنعم على مخلوقاته التي تسير على قدمين بالعقل لتدرك بذلك العقل ان هذا الكون الرائع بنظامه وجماله ورهبته من خلق العقل الأعظم، وتخرّ ساجدة متعبّدة أمام خالق هذا الجمال وهذا الخير وهذا النظام الذي يسير بموجبه الكون. وبوسعها، تلك المخلوقات الضئيلة، أن تعمى وتضلّ. فالله لن يمس جلاله ومجده وعلوّه ضلالها، بل سيمحقها هي ذلك الضلال ويغرقها في الظلمة ذلك العمى. والله، بذلك، لا يعدو وراء بشر أو يتضرر لدى بشر حتى وإن كان حزقيال، من أن هذه الجماعة أو تلك «تغيظه» أو «تهيج غيرته» بعبادتها لآلهة غريبة. فهذا الكلام ومثله إجتراء فجّ على الألوهة. ومن عجب أن يظل أناس عقلاء يدّعون التمدين ورجاحة العقل يقبلونه في كتابهم. لأنه من يكون أي كائن بشري أو ماذا تكون أي جماعة بشرية حتي «يغتاظ» الله لأنها تزيغ ولا تعبده، و «تهيج غيرته» لأنها «تعجن كعكاً لملكة السماء عشتروت»، أو «تنوح على تموز»؟ أليس هذا ضرباً من الغرور الإنساني لم يسبق له ولم يلحق به مثيل؟ أليس هذا اجتراءً على هيبة الله عز وجل لا يقبله العقل لأنه يتناقض أصلاً وأي شكل من أشكال الإيمان الديني؟

لكن الألوهة براء من هذا كله. فـ «الغيظ» لم يكن غيظ الإله، و«الغيرة» لم تكن غيرته، الغيظ ظل غيظ كهنة ساعين إلى مُلك ونبييم خائفين على ضياع المُلك، أو معولين على خرابه بعد أن خرب. والغيرة

ظلت غيرة الكهنة على المغانم والنبييم على مكاسب القداسة. **فالسماء، في هذا السياق، أنزلت إلى الأرض، وبضرب غريب من الاجتراء والاستهانة بقداسة الإله، جُعِل الإله منفّذاً لمآرب أرضية اختلطت فيها الشراهة بالوحشية بضرب من الجحود لم يسبق له مثيل.**

(٦/ز) التابوت صندوق الديانة السحري

في سياق هذا الإنزال للألوهة من السماء إلى الأرض، كانت استعارة الرموز الدينية المصرية، كتابوت أوزيريس الفُلك، بغية إقامة ديانة جديدة حول معبود صحراوي كان في الأصل معبوداً شديد التقشف، أقام عباده المديانيون مراسم عبادته في العراء أمام وثن قضيبي، وكانت كل عدّته الإلّهية قسوة تعامله مع عباده قسوة يبدو أنها تلبثت في الذاكرة الجمعية لعبادة الجدد [«الشعب»] حتى في أزهى عصور المُلك الذي نجح الكهنة في إقامته، فجعلت داود يخاطبه بقوله «يا إلّه النقمات، يا رب! يا إلّه النقمات أشرق!» (المزمور ٩٤: ١) فالكهنة استعاروا ليهوه بتوسّع من عبادة أوزيريس. لكنهم ركّزوا على الشكل الخارجي وحده المتعلق بالرموز والشعائر وأهملوا تماماً الجوهر وهو كون أوزيريس إلّهاً رؤوفاً رحيماً عطوفاً على عباده، وهي الصورة التي بلغت ذروتها في الفكر الديني المصري بألوهة أوزيريس على العالم الآخر وكونه الإله الذي انبنت عبادته على أمل البعث، والبعث هو العطف الإلهي الأقصى على البشر والانحياز الحقيقي إلى جانبهم، من حيث أنه انحياز إلى جانب المخلوقات الفانية ضد العدو الأعظم: الموت، وإسباغ قيمة على حياتهم بجعلها حياة قابلة للتجدد والانبعاث من خلال الصلاح.

لكن الشاغل الحقيقي للديانة التي أقامها موسى حول يهوه مما استعاره له من الديانة المصرية، لم يكن ذلك الانحياز الإلّهي الخيّر إلى جانب البشر لإعطاء حياتهم الأرضية قيمة ومغزى والربط بين تجددها وانبعاثها وبين الصلاح، بل كان انشغالاً أرضياً بحتاً دنيوياً بالغ

التدنّي، انعكس في جعل انحياز الإله إلى عباده انحيازاً قَبَليا، مشرّباً بالارهاب الدموي الذي يتضّح من تهديدات يهوه المستمرة بـ «إفناء الشعب» و «ضربه بالوباء»، غايته أرضية بحتة هي النهب والأكل حتى الشبع وأخذ أراضي الآخرين. لذلك، كان طبيعياً ألا يتوقف كهنة ذلك توجُّههم «الروحي»، وهم آخذين في النهب من الديانة المصرية، عند مثل تلك الرؤية الرفيعة للألوهة: رؤية الديانة للإله كإله رحيم رفيق بعباده، خيّر ومحب عظيم العطاء: علّم المصريين الحضارة فأخرجهم من ظلام البداوة والهمجية، ثم لما ارتقى بـأرواحهم، وعدهم ـ مقابل الصلاح، أي السلوك الإنساني المتمدين القويم كما يعبر عنه «الاعتراف بالنفي» الذي نُهِبت منه وصايا موسى التسع وأضيف إليها «السبت» الفخيم ـ بأن يخرجهم من ظَلام الموت ذاته. وكان طبيعياً، بالنسبة لكهنة لم يتوقفوا عند ذلك الوجه الرفيع بالغ السمو من أوجه الديانة العظيمة التي نهبوا منها، أن يغيب في العبادة التي أنشأوها من ذلك النهب الانتقائي، أو يغيَّب عن عمد، البُعْد الأوزيريسي الأهمّ والأحفل بالمغزى والسمو والسبق إلى التديّن الحق، وهو البعد المتمثل في الإيمان بخلود الروح، ذلك الإيمان الجوهري في أي ديانة حقيقية من حيث أن الروح من روح الخالق، والتطلع إلى البعث مكافأة للكائن الإنساني على الصلاح واتّباع تعاليم الإله في حياته الأولى. ورغم أن ذلك البعد ماثل بجلاء في الديانة المصرية، بل وانبنت عليه الحضارة المصرية من أساسها، وُجِد من الأذناب الأميين من يقول، بضرب غريب من التنطّع «الفكري» أن حضارة مصر كانت حضارة «تسلط عليها حواذ الموت»، لأن أعظم عمائرها وآثارها ومعابدها شُيِّد على أساس الإيمان العميق بخلود الروح والحياة الأخرى، على الرغم من أن ذلك الإيمان المتمثل في عبادة أوزيريس وكل المفاهيم الأساسية للديانة المصرية أوضح تمجيد للحياة نطقت به أي حضارة، من حيث أن البعث، أي العودة إلى الحياة، اعتُبِر الخير الأعظم الذي يمكن أن تكافىء الألوهة البشر به.

وعندما اقتبس اليونان ذلك المفهوم عن مصر، بين ما اقتبسوه من ديانتها، مجّدهم بحرارة كثيرون من أولئك الغربيين لذلك السمو الذي اتصف به فكرهم الديني!

والكهنة، على أي حال، لم يكن يعنيهم فكر ديني رفيع أو وضيع، بل ولم تعنهم إطلاقاً ـ فيما ينبىء عنه اجتراؤهم الغريب على الألوهة بتصويرها في ديانتهم مهرولة في أذيال «الشعب» متوسّلة إليه أن يعبدها ـ السماء أو من في السماء. فشاغلهم الأساسي وحُواذهم المقيم كان الأرض، وكل ما تعلق بالأرض، وكل ما بدا لنفوسهم الشرهة كوصفة أكيدة المفعول تمكّنهم من سوق جحافلهم الجائحة إلى الاستيلاء على الأرض. وهو ما يتضح، بغير حاجة إلى سوق البراهين، من تحويلهم كتابهم إلى «تاريخ مقدس» للشعب، وتحويلهم الدين من عبادة إلى سيادة.

وفي سياق ذلك السعي الأرضي المحموم إلى إقامة المُلك، كان طبيعياً أن يقتصر النهب من الديانة المصرية على الرموز الدينية دون مضامينها الروحية، وعلى الأشكال الخارجية دون محتواها الفكري، وعلى الشعائر منتزعة من سياقها الديني الأصلي ومحوّلة في معظم أمرها إلى طقوس سحرية، وعلى الرموز وقد حولت من رموز تعبُّد إلى طلاسم تسيُّد.

والمثال الواضح على ذلك تابوت العهد. فبجانب كونه «مسكناً» ليهوه، ضم التابوت التعاقد الأساسي الذي انبنت عليه الديانة، أي «الكلمات العشر» التي أملاها يهوه على موسى وأمره بأن يحفظها في التابوت. فهل ضم صندوق الديانة السحري ورمزها الأهم من الأشياء المادية شيئاً غير لوحي السهادة أو العهد؟ يوقفنا «العهد القديم» على أنه «لما أصعد سليمان تابوت العهد من مدينة داود، وهي صهيون، من خيمة الاجتماع ليوضع في المعبد «وفتح التابوت» لم يكن فيه إلا لوحاً الحجارة اللذان وضعهما موسى في حوريب حين عاهد الرب بني إسرائيل عند خروجهم من مصر» (الملوك الأول ٨: ١ و ٩). لكن

حكاية الخروج تقول أنه كان في التابوت، غير اللوحين، إناء (قيل أنه من ذهب) ملء بكيل (عمر) من المنّ: «وقال موسى لهرون خذ قسطاً واحداً واجعل فيه ملء العمر منّا وضعه أمام الرب للحفظ في أجيالكم. وكما أمر الرب موسى، وضعه هرون أمام (لوحي) الشهادة للحفظ» (خروج ١٦: ٣٣ و ٢٤) = فطبقاً لهذا النص، وضع مع لوحي الشهادة، للحفظ في ذلك الأرشيف السحري، وعاء من المنّ، وهو طعام سريع العطب حقاً لأن بني إسرائيل عندما جمعوه لأول مرة وقال لهم موسى ألا يبقوا منه شيئاً للصباح فلم يسمعوا لموسى بل أبقى أناس منهم بعض المن إلى الصباح تولّد فيه الدود فأنتن (خروج ١٦: ١٩ و ٢٠) لكنه من المتصور، وقد وضع في وعاء الذهب وحفظ في ذلك الأرشيف السحري أن يحفظ فلا يفسد، خاصة متى تذكرنا حواذ يهوه الدائم بتجنب كل تخمر أو عطب أو فساد عضوي في كل ما يمس هيكله أو يتعلق بشعائره. إلا أن التابوت، عندما فتح أيام سليمان، لم يعثر فيه على الوعاء الذهبي أو على المنّ.

وبالاضافة إلى لوحي الشهادة، ووعاء المنّ، وضعت في التابوت للحفظ أيضاً «في أجيالهم» عصا هرون. وهي غير «عصا الله» التي كان يحملها موسى، لكنها - هي الأخرى - كانت عصا سحرية، عصا «مفرخة» أي تنبت فروعاً وورق شجر وتثمر لوزاً شهياً. وللعصا حكاية مهولة. فقد وقع تمرد في القفر على رئاسة موسى وكهانة هرون تزعمه رجل شرير للغاية اسمه قورح اللاوي. وكان قورح ذاك ابن عم هرون، ويبدو أنه تملكته الغيرة فتزعم تمرداً خطيراً. وبعد تباحث مع موسى بشأن ذلك العصيان، قرر يهوه أن يحسم المسألة ليبين للشعب من المستحق أن يكون كاهناً أعلى، فأمر بجمع عصي رؤساء الأسباط، فجمع موسى من أولئك الرؤساء عصيهم «اثنتي عشرة عصا من جميع رؤسائهم حسب بيوت آبائهم، واسم كل واحد تكتبه (يا موسى) على عصاه، واسم هرون تكتبه على عصا سبط لاوي، لأن لرأس بيت آبائهم عصا واحدة. وضعها (العصي) في خيمة الاجتماع أمام الشهادة حيث

أجتمع بكم. **فالرجل الذي أختاره تفرخ عصاه فأسكت عني تذمّرات بني إسرائيل التي يتذمرونها عليكما**.. وفي الغد دخل موسى إلى خيمة الشهادة وإذا عصا هرون قد افرخت. أفرخت فروخاً وأزهرت زهراً وأثمرت لوزاً» (عدد ١٧: ١ ـ ٤ و ٨). تلك العصا المفرخة المزهرة المثمرة وضعت هي الأخرى في تابوت العهد مع لوحي الشهادة ووعاء المنّ (عدد ١٧: ١٠ و ١١).

والواضح من وضع عصا هرون مع لوحي التعاقد الأساسي (الشهادة) ووعاء المنّ (الطعام السحري الذي أنقذ «الشعب» من الموت جوعاً في القفر) في تابوت العهد، أن تمرد قورح اللاوي كان بالغ الخطورة، وأن حسمه بعصا هرون (العصا السحرية مرة أخرى) كان اجراء سياسياً بالغ الأهمية في تاريخ سعي طبقة موسى الكهنوتية إلى ادامة حيازتها للسلطة. فمن الواضح أن الغيرة من تسيّد موسى كقائد ورئيس (وهو دخيل على الشعب) والغيظ من تواطؤ هرون معه مقابل شغله لمنصب كبير الكهنة، كانا الدافع إلى التمرد، وهو ما يشير إلى المزايا والمغانم التي تمتعت بها تلك الطبقة الكهنوتية من مبدأ الأمر وأنها كانت من الأهميـة والامتياز بحيث أثارت مثل تلك الغيرة وأدت إلى مثل ذلك التمرّد. والملاحظ أن التمرّد لم يقتصر على ذلك الفرع الآخر من سبط لاوي الذي تزعمه قورح، بل شمل أيضاً أناساً من سبط رأوبين، هم داثان وأبيرام وأون (عدد ١٦: ١). وكما يقول ابن عزرا، كان المتمردون الذين بلغ عددهم ٢٥٠، من كبار رؤوس الأسباط، وبخاصة الرأوبينيين، مما يشير إلى أن بني رأوبين وجدوا الفرصة سانحة للمطالبة باستعادة حق البكورية بالنسبة للمكانة والإرث في غمار ذلك التمرد الذي لقي ترحيباً واسعاً بين الشعب من منطلق أن بِكر إسرائيل، سبط رأوبين، كان قد حُرِم ظلماً من حق البكورية، وبالتالي من حق النصيبين في الإرث، وحق التكهّن للرب، الذي اغتصبه اللاويون، بينما تمرد جناح من اللاويين أنفسهم على انفراد هرون وأبنائه بالمغانم الكهنوتية التي أخذها السبط كله، لكن

موسى قصرها على هرون، اعترافاً بفضل قبول هرون لموسى كأخ له.

فالتمرّد، فيما هو واضح، كان شبه ثورة على سلطة موسى الدنيوية وسلطة هرون الكهنوتية. وهي ثورة، لو نجحت، كانت حرية بأن تغير كل الأوضاع التي أنشأها موسى بشق النفس. ولذلك نجد أن معالجتها قصصياً في سفر العدد جاءت ميلودرامية بحق، وأنه لولا تدخل موسى شخصياً، لأفنى يهوه «الشعب» كله لا المتآمرين على موسى وهرون وحدهم. والذي يرجّح أنه حدث أن موسى والكهنة قاموا بعملية تطهير (putsch) أُجهِز فيها على قادة التمرّد بسرعة وكفاءة، كما يحكي سفر العدد، إذ ابتلعتهم الأرض (دفنوا أحياء) هم وكل نسائهم وبنيهم وأطفالهم، تماماً كما في النظم الشمولية المعاصرة، وخرجت نار من عند الرب فأكلت المئتين والخمسين الذين اشتركوا في التمرد (أُحرِقوا أحياء). وقال موسى للشعب «بهذا تعلمون أن الرب أرسلني لأعمل كل هذه الأعمال وأنها ليست من نفسي»! (عدد ١٦: ٢٨). فهي مذبحة تطهير سياسية حاسمة بالغة الكفاءة، وضعها موسى، كغيرها، في حِجر يهوه، فأمَّن سلطانه وأحكم قبضة كهنوته على أعناق «الشعب». وكأي رجال دولة حصيفين، استرضى الكهنة من بقي حياً من نسل قورح بأن وجدوا لهم مكاناً في سلك الكهنوت، كموسيقيين وحراس على باب الهيكل! «وهؤلاء الذين أقامهم داود على الغناء في بيت الرب بعد ما استقر التابوت.. بن تحث بن أسير بن أبيساف بن قورح» (أخبار الأيام الأول ٦: ٣١ و ٣٧). ومن حراس باب الهيكل البوابين «شلوم بن قوري بن أبياساف بن قورح.. شلوم رأس البوابين وإخوته لبيوت آبائه القورحيون (سلالة قورح) على عمل الخدمة حراس أبواب الخيمة وآباؤهم على محلة الرب حراس المدخل» (أخبار الأيام الأول ٩: ١٧ و ١٩). فالكهنة لم يكونوا مجرّدين من البراجماتيكية التي ينبغي أن يتصف بها رجل الدولة. فقد وجدوا لبني قورح حلاً يرضيهم ويهدّئ من ثورة نفوسهم التي أشعلتها الغيرة من انفراد الهرونيين بالمغانم. وهو ما قُنِّن إلهياً

كالعادة. فبعد مذبحة التطهير، يروي سفر العدد أن يهوه حسم الأمور هكذا، بحكمة إلهية: «وقال الرب لهرون.. وأيضاً سبط لاوي سبط أبيك قربهم معك فيقترنوا بك (يصبحون قرناءك) ويؤازروك وأنت وبنوك قدام خيمة الشهادة فيحفظون حراستك وحراسة الخيمة كلها. **ولكن إلى أمتعة القدس (أوعية الشعائر) لا يقتربون لئلا يموتوا هم وأنتم جميعاً**.. هأنذا قد أخذت أخوتكم اللاويين من بين بني إسرائيل عطية لكم معطين للرب ليخدموا خدمة خيمة الاجتماع. وأما أنت وبنوك معك فتحفظون كهنوتكم مع ما للمذبح وما هو داخل الحجاب وتخدمون خدمة» (عدد ١٨: ١ ـ ٧). وبهذا حُلّ، **مؤقتاً**، إشكال الحزازات الداخلية الناشئة عن الغيرة في سبط لاوي: هرون وأبناؤه لقدس الأقداس وشعائر الهيكل، وبقية اللاويين للخدمة والحراسة، ولكن خارج قدس الأقداس وغير مسموح لهم بتداول أمتعته.

وقد رُمِّز هذا كله بعصا هرون التي جعلها الرب تُخرِج فروعاً وتُزهِر وتُنبِت لوزاً، فكان من الطبيعي أن تكتسب تلك العصا من الأهمية ما يجعلها مستحقة لأن توضع في تابوت العهد مع لوحي الشهادة (نص التعاقد الأساسي بين يهوه و «الشعب»)، ووعاء المنّ (رمز تعهّد يهوه بإشباع «الشعب»)، لتظل تلك العصا رمزاً على اختيار يهوه فرع هرون من بيت لاوي، كهنة موسى، للترؤّس على «الشعب» وقيادته. وليس بخاف، في شأن تلك العصا المفرخة، أنه كان بالوسع دسها خفية بالليل محل عصا هرون الحقيقية ليُفاجأ «الشعب» بها صباحاً وقد أفرخت!

(٦/ح) الدين ظل العنصر الغائب من الصندوق السحري

بطبيعة الحال، لم يغب عن فطنة الكهنة أن محتويات التابوت ظلت ناقصة شيئاً هاماً، وان ذلك الشيء كان الدين ذاته، أي شيئاً يتعلق بالعبادة ولا ينحصر في التعاقد القانوني مع الشعب، والغذاء السحري (المنّ)، وحق الكهنة في المُلك والتسيّد واختلاق حلّ سحري للحزازات

الناشئة عن الغيرة والتنافس على المغانم. ولذلك ورَدَت إشارات مبهمة إلى «سفر شريعة» لم يتّضح تماماً إن كان قد وُضِع في التابوت أم بجانبه. والذي يقال أن ذلك السفر كان الكتاب الذي عُثِر عليه أيام يوشيا ملك يهوذا (٦٤٠ ـ ٦٠٩ ق.م.)، عند الشروع في ترميم الهيكل (كما رُمِّم معبد أوزيريس في أبيدوس). فقد عثر حلقيا الكاهن على ذلك السفر، الذي لم يتبين إن كان قد وُضِع داخل التابوت أم بجواره، وقال حلقيا لشافان كاتب الملك «قد وجدت سفر الشريعة في بيت الرب».. وعندما أخذ شافان السفر وقرأه على الملك يوشيا، الذي كان شديد التقوى «مزّق ثيابه» (الملوك الثاني ٢٢: ٨ و ١١)! «وسفر الشريعة» ذاك لم يُعثَر عليه كسفر مستقل قائم بذاته. والأرجح، كما قال سبينوزا، أن سفر التثنية في التوراة ما هو إلا «سفر الشريعة» الذي كتبه موسى مفسَّراً مشروحاً بقلم عزرا(*).

وعلى أية حال، لم يرِد في نصوص «العهد القديم» مايشير إلى أن ذلك السفر كان من بين محفوظات تابوت العهد. وبذلك تكون محتويات التابوت قد اقتصرت على لوحي الحجارة، وهذين ـ لأنهما حجارة ـ بقيا، أما كيل المنّ وعصا هارون، وكلاهما عضويّ قابل للفساد، فلم يوجد لهما أثرٌ في التابوت عندما فتح إثر إحضاره ليوضع في قدس الأقداس بهيكل سليمان (الملوك الأول ٨: ٩).

فمن أين استمد التابوت قداسته؟ بطبيعة الحال، ظلت هناك سحرية الرموز التي احتواها. لكننا لا يجب أن ننسى قول يهوه لموسى أنه سيجتمع بموسى وهو جالس بين الملاكين (الكروبَيْن) على «محطّ الرحمة». وهو ما فُسّر بأن يهوه سكن التابوت **(كما فسّر تجلي أوزيريس على تابوته الفلك بسكناه في التابوت في مرحلة من مراحل انتقاله من عالم الأحياء ليؤلّه على عالم الموتى)**. ومن هنا، استمد تابوت عهد يهوه قداسة قصوى ووضع في قدس الأقداس، في

(*) انظر في ذلك «قراءة سياسية للتوراة»: ص ص ٢٨٢ ـ ٢٨٩.

خيمة الهيكل، عندما كان الهيكل خيمة، وفي المعبد، بعد أن بناه سليمان. وأيام كان «الشعب» ينتقل من مكان لآخر، كان يتعين أن يتقدمه التابوت بعد أن يكسوه هرون وبنوه، ثم من خلفوهم في تلك الوظيفة، بثلاثة أغطية: ثوب قرمز يغطى بغطاء من جلد تخس (أي بغطاء من فراء حيوان الغُرير) وفوقهما غطاء من الاسمانجون (المخمل الأزرق) ثم يحمله كهنةٌ خدّام خصصوا لحمله ولكن دون أن يلمسوه لئلا يموتوا. (عدد ٤: ٨ و ١٥). ومتى عدنا إلى معبد أوزيريس في أبيدوس، وجدنا أن هرون وبنيه أعطوا نفس وظيفة الكاهن الأعلى الموكّل بقدس الأقداس ولقبه «ابن الإله المحبوب». وكانت مهمة ذلك الكاهن إقامة الشعائر في «المسكن الذي من ذهب» والإشراف على ممارسة الطقوس المتعلقة بعبادة الإله. وكان الوحيد الذي في عهدته أغطية الهيكل وأمتعة خدمته وآنيته، والوحيد الذي له حق تداولها واستخدامها في طقوس العبادة. وتلك تحديداً الوظيفة التي اختص بها هرون في هيكل يهوه، ومن بعده ألعـازر ابنه، ومن بعده كل كبير كهنة شغل ذلك المنصب. وفي تعاليم يهوه، كان كل من يمس تلك المتعلقات غير الكاهن الأعلى يموت: «ولكن إلى أمتعة القدس (أمتعة قدس الأقداس وآنية الشعائر) لا يقتربون لئلا يموتوا هم وأنتم جميعاً.. وأما أنت وبنوك فتحفظون كهنوتكم مع ما للمذبح وما هو داخل الحجاب (أي ما هو في قدس الأقداس) » (عدد ١٨: ٣ و ٧). وهكذا نجد حتى تقسيم العمل بين كهنة المعبد في عبادة أوزيريس مستنسخاً بحرفيته في عبادة يهوه. فبجانب كاهن القدس الداخلي، ومساعديه، وهم في معبد أوزيريس «الكهنة ذوي الأيدي النظيفة»، وفي عبادة يهوه هرون وأبنائه ثم الغازر وأخوته، نجد طبقة أخرى ثانوية من الكهنة خُدّام المعبد، هي في عبادة يهوه طبقة الخدمة خارج قدس الأقداس وكهنة الحراسة والكهنة الذين يحملـون تابـوت يهوه، مستنسخة هي الأخرى، بوظائفها الكهنوتية الثانوية، من معبد أوزيريس.

(٦/ط) استخدام التابوت كسحر قوي في الغزو والابادة

لكن الاستنساخ توقف عند ذلك الحد، وبعده افترق مضمون الشعائر. ففي عبادة أوزيريس كانت طقوس العبادة متعلقة بأسمى ما ارتقى إليه الفكر الديني للإنسان: خلود الروح، والثواب والعقاب في الحياة الأخرى، وأمل البعث. وكان تابوت أوزيريس الفُلك، الذي استنسخه موسى ليهوه، الرمز الديني المقدّس في كل تلك الشعائر المتوجِّهة إلى السماء والصلاح والتطلع إلى الانبعاث والتجدد في ظل خير الإآله ومحبّته وعدله. أما في عبادة يهوه، فكان استخدام التابوت/ الفُلك مزدوجاً: للسيطرة على الجحافل التي تطلع الكهنة إلى أن يصوغوا منها أمة ومحاولة توحيدها وسوقها في الاتجاه الذي يحقق تطلعات الكهنة، وللتخويف والإرهاب هدما لمعنويات أصحاب الأرض المطلوب الاستيلاء عليها بـ «السحر القوي» المُحتوَى في ذلك التابوت الرهيب.

فإبان معارك الغزو الوحشي الذي أطلق الكهنة جحافلهم ليقوموا به، كان التابوت يستخدم في عملية استعراض عضلات سحرية يسير التابوت فيها محمولاً أمام «الشعب»،كيما يطمئن الشعب إلى أن يهوه يتقدمه في تابوته: «فارتحلوا من جبل الرب مسيرة ثلاثة أيام **وتابوت الرب راحل أمامهم مسيرة ثلاثة أيام ليلتمس لهم منزلاً**. وكانت سحابة الرب عليهم نهاراً في ارتحالهم من المحلة. **وعند ارتحال التابوت كان موسى يقول قم يا رب فليتبدد أعداؤك ويهرب مبغضوك من أمامك. وعند حلوله كان يقول ارجع يا رب إلى ربوات ألوف إسرائيل**» (عدد ١٠: ٣٣ ـ ٣٦). وصيحة موسى هذه: «قم يا رب (من تابوتك) فلتبدد أعداءك ويهرب مبغضوك من أمامك» **مأخوذة حرفياً من صلاة المصريين لأوزيريس أن يهب قائماً ليبدد أعداءه. ست وحشده الشرير من المتآمرين**. ولنتوقف لحظة عند نص للملك تيتا (٢٥٨٧ ـ ٢٥٧٩ ق.م.)، أول ملوك الأسرة

السادسة، يصلي فيه إلى أوزيريس قائلاً: «قم يا أوزيريس. المجد لك أيها الإلّه. قم وانهض. ليكن أعداؤك تحت قدميك!».

لكن أعداء أوزيريس كانوا الجَدْب والشر والموت. أما أعداء يهوه فهم البشر من غير «الشعب». وكلهم كانوا أعداء «الشعب»، لأن «الشعب» جعلهم أعداءه ليأخذ أرضهم و «يحرّمهم»، أي يذبحهم، ولم يكونوا مستطيعين، حتى إن طلبوا الدخول في عبادة يهوه، أن ينقذوا أنفسهم من عداوته لهم، لأنه لم يكن من سبيل أن يتخذ له عباداً إلا «الشعب»، ولم يكن مهرب من أن يأخذ «الشعب» أرضهم ويذبحهم، ولم يكن من سبيل إلا أن «يدفعهم يهوه ليد الشعب».

وبالمقابل لهذه العبادة المنصبّة على الغزو والقتل والنهب، كانت عبادة أوزيريس «تحيي، حيثما حلت، الإيمان بالألوهة وتقوّيه، وتعزز في نفوس البشر الإيمان بكل ما له علاقة بالروح، وتمنحهم ـ فوق كل شيء ـ الأمل في البعث وتبشّرهم بميلاد ثان، واعدةً إياهم بحياة أخرى في السماء، في مملكة أوزيريس، وهي مملكة لم يكن من سبيل إلى دخولها إلا بنبذ الخطايا، والصدق في القول، والنقاء في الفعل، والتقوى وعبادة الإلّه»(٣١).

فتابوت أوزيريس، عندما كان المصريون يحملونه في مواكبهم الدينية، كان يرمز إلى كل ذلك ويعبّر عنه. أما تابوت يهوه، فاستخدم في الإرهاب وارتكاب المذابح البشعة، بل واستخدم في «تعظيم» السفاح: «قال الرب ليشوع (وقد حل محل موسى، الذي اغتيل ودفن في قبر مجهول، قائداً للشعب) اليوم أبتدىء أعظّمك في أعين جميع إسرائيل لكي يعلموا أني كما كنت مع موسى أكون معك. وأما أنت فأمر الكهنة حاملي تابوت العهد قائلاً: عندما تأتون إلى ضفة مياه الأردن تقفون في الأردن. فقال يشوع لبني إسرائيل تقدموا إلى هنا واسمعوا كلام الرب إلهكم. ثم قال يشوع بهذا تعلمون أن الله الحي في وسطكم وطرداً يطرد من أمامكم الكنعانيين والحثيين والحويين والفرزيين والجرجاشيين والأموريين واليبوسيين. **هوذا تابوت عهد**

سيد كل الأرض عابر أمامكم في الأردن. فالآن انتخبوا إثني عشر رجلاً من أسباط إسرائيل رجلاً واحداً من كل سبط. **ويكون حين تستقربطون أقدام الكهنة حاملي تابوت الرب سيد الأرض كلها في مياه الأردن أن مياه الأردن المنحدرة من فوق تنفلق وتقف نداً واحداً!** (يشوع ٣: ٩ ـ ١٣) فموسى هنا قد اغتيل في مكان ما بالصحراء، ولم يحقق في النهاية حلمه المميت الذي جعله يطلق الوحش على العالم، وحل محله في رئاسة «الشعب»، من تظن؟ يشوع، ابن خادمه الخاص نون، الذي كان ـ بطبيعة الحال ـ مطّلعاً على كل الأسرار، عارفاً بحقيقة موسى كما عرفها هارون الذي قبل موسى أخاً لاوّيا له، فاضطر موسى إلى أن يشركه معه في السلطة رئيساً للكهنة واضطر إلى أن يجعل يشوع ابن خادمه خليفة له. وللفور، هب يهوه، مطيعاً وديعاً، فجلس إلى يشوع وقال له: «اليوم ابتدىء أعظّمك»!.

وواضح من الحكي أن العلاقة بين يهوه ويشوع كانت قد باتت حميمة للغاية، من حيث أن يشوع قرأ ما كان يدور بخلد الإلّه. فكل ما قاله له يهوه: «أؤمر الكهنة حاملي تابوت العهد قائلاً: عندما تأتون إلى ضفة مياه الأردن تقفون في الأردن»، ولم يزد. لكن يشوع، وقد قرأ ما كان يدور فيما يبدو، قال لبني إسرائيل عما سوف يحدث، وهو أن بطون أقدام الكهنة حاملي تابوت الرب لن تكاد تستقر في مياه الأردن، حتى تنفلق مياه الأردن وتقف، متنّحية بمنتهى الأدب، إلى أن يعبر «الشعب» ليبدأ المذابح ويُبهِج قلب يهوه، وهو ما لم يكن يهوه قد قال ليشوع أنه سيحدث، لكن يشوع عرف على أي حال!

ولقد كان تجفيف مياه الأنهار والغدران فيما يبدو قدرة سحرية خارقة من القدرات التي منحها حب يهوه المشبوب للشعب المحبوب. ويبدو أن تلك القدرة السحرية تركزت في بطون اقدام الشعب التي ـ لسبب ما ـ افتتن بها يهوه افتتانا كان من نتيجته أن «غدران دفاع (خلجان) مصر جفّت» بمجرد أن مسها بطن القدم المباركة في حكي سفر الملوك الثاني، كيما تنفتح حدود مصر، جنة الرب المقفلة، في وجوه

الجياع التائهين. وها هي مياه الأردن ذاتها تنشقّ وتفسح طريقاً إلى «دائرة الأردن»، التي تراءت للوط هي الأخرى «كجنة الرب، كأرض مصر»، أمام الجحافل الجائعة الظامئة إلى الدم، الخارجة من القفر.

ولقد كان ذلك العبور المحوط بالقدرة السحرية بفضل يهوه وتابوته، أمام أريحا. «وبالنسبة لبني إسرائيل، الخارجين لتوّهم من الصحراء غير المضيافة، كانت أريحا موقعاً حيوياً. فهي لم تكن مطلة فحسب على الموضع الممكن الخوض في مياهه من نهر الأردن والذي كان لابد لهم من عبوره كيما يواصلوا زحفهم، بل وكانت الموقع المتحكّم في أفضل طريق يمكنهم أن يسلكوها ليصلوا إلى الأراضي المرتفعة التي كانت هدفهم التالي. وفوق ذلك، كانت أريحا، بالنسبة لأناس عانوا طويلاً من الجوع والظمأ في الصحراء، المكان الذي زوّدهم بأول مذاق للخصب ووفرة الماء»[٣٢].

ذلك كان قدر أريحا إذن، أن تتراءى، لتلك الجحافل الجائعة العطشى الخارجة من هجير القفر، كالثمرة الشهية بفضل نبع عين السلطان وما جاد به عليها من خضرة وارفة. وما أفظع ما فعله يشوع، تحت جناح الرب، بأريحا!.

ولكن ماذا عن حكاية انشقاق مياه الأردن؟ يقول الاستشهاد السابق أن يشوع عبر بجحافله أمام أريحا في «الموضع الممكن الخوض فيه من مياه نهر الأردن» وخاصة في وقت الجَزْر عند منعطف في النهر. وفي تفسير علمي للظاهرة، إن كانت قد وقعت في غير سياق الجزَرْ، يلاحظ أن تلك المنطقة من الأرض الفلسطينية منطقة زلزالية. وقد سُجلت فيها عدة هزات خلال هذا القرن «كان أشدها الزلزال الذي وقع في الساعة الثالثة من بعد ظهر يوم ١١ يوليو ١٩٢٧، وراح ضحيته ٥٠٠ من السكان وأصيب ٧٠٠ وتهدمت مئات المنازل والأبنية. وسُجّلت أربعة مساقط صخرية أو انهيالات أرضية على امتداد الطريق من أريحا إلى القدس، وظهرت تفلُّقات أرضية ضخمة في وادي الأردن. وفيما يخص الرواية الواردة في سفر يشوع، يتمثل

أحد أهمّ ملامح تلك الواقعة الزلزالية في أن انهيالا من الانهيالات الأرضية أوقف تدفق مياه نهر الأردن لمدة إحدى وعشرين ساعة ونصف ساعة عند جسر الداميّه، شمال أريحا بقليل. ويبدو أن شيئاً كهذا حدث أيضاً إبان الغزوة الصليبية. وهو ما يستحضر إلى الذهن بلا مهرب ما يصفه الأصحاح الثالث من سفر يشوع»![٣٣].

والذي يحكيه ذلك السفر ما يلي: «ولما ارتحل الشعب من خيامهم لكي يعبروا الأردن **والكهنة حاملو تابوت العهد أمام الشعب. فعند إتيان حاملي التابوت إلى الأردن وانغماس أرجل الكهنة حاملي التابوت في ضفة المياه**. والأردن ممتلىء إلى جميع شطوطه كل أيام الحصاد. وقفت المياه المنحدرة من فوق وقامت نداً واحداً بعيداً جداً عن أدام (جسر الداميّه؟) التي إلى جانب صرتان. والمنحدرة إلى بحر العربة. بحر الملح (البحر الميت. وتقع أريحا على انخفاض ٩٠٠ قدم دون سطح البحر، بالقرب منه). انقطعت (الميـاه) تماماً وعبر الشعب مقابل أريحا. **فوقف الكهنة حاملو تابوت عهد الرب على اليابسة في وسط الأردن راسخين وجميع إسرائيل عابرون على اليابسة حتى انتهى جميع الشعب من عبور الأردن**» (يشوع ٣ : ١٤ ـ ١٧). ويضيف السفر، في الأصحاح التالي لمسة يهيوية بحق، فيقول أن «يشوع نصب إثنى عشر حجراً وسط الأردن تحت موقف أرجل الكهنة حاملي تابوت العهد. وهي هناك إلى اليوم» (يشوع ٤ : ٩).

وبطبيعة الحال، كان لذلك «السحر» أثره الإرهابي المفزع: «فعندما سمع جميع ملوك الأموريين الذين في عبر الأردن غرباً وجميع ملوك الكنعانيين الذين على البحر أن الرب يبّس مياه الأردن من أمام بني إسرائيل حتى عبرنا **ذابت قلوبهم ولم تبق فيهم روح بعد من جرّاء بني إسرائيل**» (يشوع ٥ : ١)

وقد استُخدم التابوت بعد ذلك في إبادة سكان أريحا وإزالتها من الوجود على النحو الذي نشاهده من استظهار «أمجاد يشوع بن

نون» التي كان بن جوريون لا يكف عن استنفار أبطال إسرائيل، صناديد صهيون، كيما يعيدوها بإبادة الفلسطينيين.

فتابوت يهوه استنسخه موسى من تابوت أوزيريس بين ما استنسخه من الديانة المصرية مؤمِّلا أن يقيم بشراذمه مُلْكاً. لكن تلك الشراذم استدارت فافترسته ودفنته في قبر مجهول، وبالعبادة التي أسسها من ذلك النهب الذي شُوِّه في غماره كل ما نُهب وقُلِب إلى ضدّه، اندفقت كقطعان ذئاب مسعورة فاجتاحت كل ما في طريقها وكهنتها الساسة يسوطونها إلى المزيد من الغزو والمزيد من الوحشية وتابوت يهوه يقودها إلى جعل الحياة جحيماً على الأرض لكل الشعوب التي اشتهت أراضيها.

ورغم ما عزي إلى ذلك التابوت من قوة لا تقاوم وقدرة على جعل «الشعب» يفترس كل من شاء افتراسه، وينتصر على كل «أعدائه» (وكل من كانت لديه أرض تؤخذ أو خيرات تنهب عاداه «الشعب»)، لحقت بالشعب هزيمة ماحقة على أيدي الفلسطينيين، رغم وجود «الله في محلة العبرانيين»، أي في تابوته الرهيب: «وخرج إسرائيل للقاء الفلسطينيين للحرب.. وأصطف الفلسطينيون للقاء إسرائيل فانكسر إسرائيل أمام الفلسطينيين وضربوا من الصف في الحقل نحو أربعة آلاف رجل. فعاد الشعب إلى المحلة. وقال شيوخ إسرائيل لماذا كَسَرَنا اليوم الرب أمام الفلسطينيين. **لنأخذ لأنفسنا من شيلوه تابوت عهد الرب فيدخل (الرب) في وسطنا ويخلصنا من يد أعدائنا. فأرسل الشعب إلى شيلوه وحملوا من هناك تابوت عهد رب الجنود الجالس على الكروبيم**.. وكان عند دخول تابوت عهد الرب إلى المحلة أن جميع إسرائيل هتفوا هتافاً عظيماً حتى ارتجت الأرض. فسمع الفلسطينيون صوت هذا الهتاف العظيم في محلة العبرانيين **وعلموا أن تابوت الرب جاء إلى المحلة. فخاف الفلسطينيون لأنهم قالوا قد جاء الله إلى المحلة. وقالوا ويل لنا لأنه لم يكن مثل هذا منذ أمس ولا ما قبله. ويل لنا**. من ينقذنا من هؤلاء الآلهة القادرين.

هؤلاء هم الآلهة الذين ضربوا مصر بجميع الضربات في البرّيّة (؟) تشددوا وكونوا رجالاً أيها الفلسطينيون لئلا تستعبدوا للعبرانيين كما استعبدوا هم لكم. فكونوا رجالاً وحاربوا. فحارب الفلسطينيون وانكسر إسرائيل وهربوا كل واحد إلى خيمته. **وكانت الضربة عظيمة جداً. وسقط من إسرائيل ثلاثون ألف رجل. وأُخذ تابوت الله**» (صموئيل الأول ٤ : ١ ـ ١١) و «زال المجد من إسرائيل لأن تابوت الله قد أخذ» (صموئيل الأول ٤ : ٢٢)

ويبدو أن تابوت يهوه فعل بالفلسطينيين أفعالاً غير مستحبّة، فيما ترويه حكاية صموئيل، فاعادوه مع كفارة من الذهب والفضة والعجول والأبقار، غير أن التابوت لم يفعل شيئاً للشعب ولم يفعل شيئاً بالبابليين عندما سبوا «الشعب» واحرقوا الهيكل وأحرقوا التابوت. ويبدو أن ذلك كان السبب في أن كهنة ما بعد السبي لم يكلفوا أنفسهم مشقة صنع تابوت آخر ووضعه في الهيكل الثاني الذي شيدوه. وقد وجد من ادّعى أن تابوتاً آخر صُنِع ووضع في الهيكل. إلا أن ما كتبه يوسف بن ماتياس (يوسفوس) من أن قدس الأقداس في الهيكل الثاني كان خلواً من اية توابيت، وأكّده خلو كتابات عزرا ونحميا من أي ذكر لتابوت جديد، في حين ورد ذكر آنية الهيكل وأمتعته. وهو ما يقطع بأن الكهنة لم يصنعوا تابوتاً آخر.

ذلك التابوت الذي لعب دوراً بالغ الأهمية في نشوء الديانة اليهودية واستمرارها، وفي تحقّق حلم موسى الذي لم يقدّر له أن يشهد تحققه، أثار فضول الباحثين والدارسين رغم المقاومة الشديدة من جانب اليهود للخوض في سيرته. فالتشابه، بل التماثل بينه وبين تابوت أوزيريس لا سبيل إلى طمسه أو تجاهله. والمسألة، على أية حال، ليست مسألة الشكل وحده، بل هي ـ بالأحرى ـ مسألة مضمونية لا سبيل حيالها إلاّ التساؤل: لم استنسخ موسى، وهو كاهن من كهنة آتون، من عبادة أوزيريس بمثل ذلك التوسع؟ والردّ، فيما يبدو لنا، واضح: وهو أن ديانة آتون زوّدت موسى بالإطار التوحيدي الذي

صاغ في نطاقه العبادة الجديدة. لكن ديانة آتون كانت أقرب إلى ما قد نسميه اليوم بعقيدة صفوة من الانتلحنسيا، وكانت ذات توجه فكري تجريدي لا يمكن أن يمارس جاذبية قوية على عقول العوام. وتلك حقيقة يشهد بها تمكّن كهنة آمون من القضاء على تلك العبادة بالغة الرفعة بسهولة، وبغير مقاومة تذكر، بعد موت أخناتون. وفيما يخص الشرائم التي أخرجها موسى من مصر، لم يكن مما يعقل إطلاقاً أن يصوغ لها ذلك الكاهن/ رجل الدولة المتمرس، العارف بعقول الجماهير، والدارس فيما يبدو لعبادات تلك الشرائم، وكلها عبادات بدائية أنتروبومورفية أي قائمة على تصوّر العباد لمعبوداتهم على صورة الإنسان وإن كان إنساناً معلّى، من ديانة صفوة أميل إلى التجريد كديانة آتون. ولذلك، كان من المتعيّن أن يغترف موسى ما اغترفه ليصوغ منه عبادة يهوه من عبادة أكثر اهتماماً بالطقوس والشعائر وبالرموز، كعبادة أوزيريس.

وبطبيعة الحال، وجد من الأذناب الأمميين من سارع، ارتزاقاً أو انتماء، فقال كلا، المسألة هنا مقلوبة. فالمصريون هم الذين استنسخوا من عبادة يهوه لا العكس. وهو نفس ما قيل عندما افتضحت السرقات من المصريين في سفر الأمثال وغيره فلم يخرس من ادعوا ذلك الادعاء في شأنها إلا بعد أن أفحمتهم الكشوف الأثارية وسجلات التاريخ المصري ومقارنة الأزمنة والعصور. وهو نفس ما يفحم في شأن تابوت العهد وغيره من أوجه النهب الديني والحضاري من مصر. فالديانة المصرية وعبادة أوزيريس سابقة على أي شيء له علاقة بموسى والعبادة التي أسسها كهنته، أو حتى بمن أسموا بـ «الآباء»، ببضعة آلاف من السنين.

وقد كشفت الحفريات الأثارية عن أن الكثير من الشعائر والطقوس المصرية التي مورست من أقدم عصور التاريخ المصري تضمنت مسيرات ومواكب دينية استخدمت فيها أضرحة مقدسة محمولة، بل وقد كان أحد أهم الاحتفالات الدينية موكباً للأضرحة **ورد ذكره**

تحديداً في حجر رشيد. ولهذا قيل[٣٤] أن شامبوليون عندما فك طلاسم اللغة الهيروغليقية من ذلك الحجر الثمين كشف عن حضارة أعرق من أي حضارة، وديانة أقدم وآصل من أي ديانة عرفها البشر، ساميين كانوا أو آريين، بألفيّ عام!

وحجر رشيد، على أهميته، ليس المصدر التاريخي الوحيد في ذلك الشأن. فجدران المعابد والمقابر الملكية المصرية مغطاة بنقوش وصور ملونة وبانوراميـة أفضل من أي اختلاق وزيف يخرجه أصحاب استوديوهات السينما اليهود في زماننا، تبين كلها، بالدليل التاريخي الذي لا يدحض، لا بالاحتيال بأفلام السلولويد، أو بأقلام المتعالمين التي لا تقل زيفاً وتلفيقا عن السلولويد، نوعية وطبيعة وأشكال تلك الرموز الدينية المصرية، وقد كانت «من نوعين: نوع هو الظلّة أو الخيمة الثابتة. ونوع هو تابوت/ فُلْك مقدس ينقل من مكان إلى مكان. وهو الأكبر والأهم. وكان ذلك **التابوت/ الفُلك يُحمَل على أكتاف عدد من الكهنة بقدر كبير من الاحتفال والتقديس، وكان أولئك الكهنة يحملونه بعصوين تدخلان في الحلقات المعدنية على جانبي التابوت. وكان التابوت، خارج المعبد وداخله، يوضع على مائدة كيما تقام الشعائر أمامه. وكانت المائدة وكل أدوات وآنية العبادة يحملها أيضاً كهنة يتبعون التابوت في المسيـرات والمواكب الدينية بنفس الطريقة التي يحمل بها التابوت، أي بتمرير عصوين في حلقات معدنية على جانبي المائدة، وهي الطريقة المألوفة عند المصريين في حمل التماثيل الكبيرة والرموز المقدسة الأثقل أو الأهم من أن يحملها شخص بمفرده. وكانت التوابيت المصرية المستخدمة في تلك الطقوس تضم الرموز الشعائرية المقدسة في الديانة المصرية وهي رموز تشير إلى الإيمان بالبعث والحياة الأخرى وسائر معتقدات المصريـين الدينيـة، وكان بالوسع ـ متى أزيحت حجب الضريح المحمول أو الموضوع على قاعدته في المعبد ـ رؤية تلك الرموز جزئياً، وهي إما رموز الإله**

الشمس آمون رع، وفي تلك الحالة كانت تظلل التابوت أجنحة تمثالين لإلاهة الحقيقة والصدق معات. وإما رموز الإله أوزيريس. وفي تلك الحالة، كانت تظلل التابوت أجنحة تمثالين للإلهتين إيزيس ونفتيس»[٣٥]. (انظر الشكلين ٥ و٦، ص ٢٤١).

وقد استنسخ ذلك حرفياً في صنع تابوت يهوه. كما استنسخ استخدامه في المسيرات. وإن اختلف الغرض: فهو في حالة يهوه غرض أرضي سياسي وعسكري بحت. ونظراً لما أحيطت به رموز العبادة اليهيوية من قداسة، يبدو ألا سبيل لإظهار التماثل بين تابوت يهوه وأصله المصري إلا بالرسم، على النحو المبين بالأشكال الواردة بالصفحات: ٢٣٨، و٢٣٩، و٢٤٠، و٢٤١، و٢٤٢، و٢٤٣، و٢٤٥ من هذا الفصل.

٧
نجمة داود من عقيدة معات إلى رمز التسيّد اليهودي

يتساءل المرء كلما التقى بما يطفح به «العهد القديم» من كراهية لمصر عن السبب في كل تلك الكراهية. وبوسع العقل طبعاً أن يروغ من المشكلة فيختبىء بقدر كبير من الورع والتقوى وراء الاعتقاد بأن تلك كراهية قوم «موحّدين» لقوم كفرة ولكل ما يمثلونه. وبالوسع أيضاً الاختباء وراء السبب الذي أعطاه مؤلفو سفر الخروج، وهو أن المصريين الأشقياء ـ بعد أربعمائة وثلاثين سنة من عيش «الشعب» في «أفضل الأرض بأرض مصر» ـ «استعبدوا بني إسرائيل بعنف، ومرروا حياتهم بعبودية قاسية» (خروج ١ : ١٣ و ١٤). غير أن العقل، متى لاذ بمثل هذه الادعاءات المتهالكة يكون قد تنازل عن كونه عقلاً وتحول باختياره إلى لا عقل، أو ما هو أسوأ. ولندع جانباً حكاية «كره القوم الموحّدين الذين كرهوا قوماً كافرين»، فالرد عليها قاطع في أية مقارنة غير مرتعبة يجريها العقل بين الديانة المصرية والنسخة المشوهة المقلوبة رأساً على عقب لما نهب منها، على النحو الذي اجتهدنا في القيام ببعض عبئه في المبحث السابق، وفي هذا المبحث الذي بين يدي القارىء، ولنركّز على ادّعاء «استعباد بني إسرائيل بعنف وجعلهم يعيشون حياة مريرة بعبودية قاسية»، فهو ادّعاء ناقضه سفر الخروج وسفر العدد وسفر التثنية مناقضات صريحة وكاشفة، ولنبحث عن سبب الكراهية فيما ابتلت مصر القوم به من شعور بالضآلة والنقص وحقارة الشأن.

يحكي سفر الخروج أن يهوه تآمر مع موسى على خدعة غير ربانية اطلاقاً كيما يتمكن «الشعب» من سرقة كل ما أمكنه من مصر: «.. تدخل أنت (يا موسى) وشيوخ بني اسرائيل إلى ملك مصر وتقولون له (الرب إله العبرانيين التقانا). فالآن نمضي سفر ثلاثة أيام في البرّية ونذبح للرب إلهنا.. وأعطي نعمة لهذا الشعب في عيون المصريين.

فيكون أنكم حينما تمضون لا تمضون فارغين. بل تطلب كل امرأة **من جارتها ومن نزيلة بيتها** (المصرية) أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثياباً وتضعوها على بنيكم وبناتكم. فتسلبون المصريين» (خروج ٣: ١٨، و ٢١ ، و ٢٢). وفي هذا النص نقاط جديرة بالملاحظة، أولها أن يهوه (الرب إله العبرانيين، كما حشر في النص على أيدي المحررين)، لم يكن محل عبادته على بعد «سفر ثلاثة أيام»، بل كان هناك بعيداً ـ حسب حكي السفر نفسه ـ في سيناء، عند الجبل الذي ظهر عنده في العليقة المشتعلة، «جبل الله حوريب» (خروج ٣ : ٢ و ٣)، وهو المكان الذي قال يهوه لموسى «حينما تخرج الشعب من مصر تعبدون الله على هذا الجبل» (خروج ٣ : ١٢)، وبذا يكون على بعد أكثر من «سفر ثلاثة أيام». لكن الذي أتاح للمحرر أن يزج بـ «الرب إله العبرانيين التقانا» ليجعل السياق متضمناً معنى عبادة يهوه لا إله آخر، المعنى المضمر في الكلام وهو أن موسى كان يخادع فرعون. غير أن هذا معنى ساذج. لأن مصر كانت دولة ذات نظام راسخ وكان كل ما فيها ومن فيها خاضعاً لذلك النظام وكل ما هو متعلق بمن على أرضها من مصريين وأشتات معروف أمره (خاصة متى تعلق بالعبادة) للسلطات المسكة بزمام الأمور، وهي ـ في كل تلك العصور ـ سلطات كهنوتية على رأسها الفرعون ذاته، الكاهن الأعلى. فلم يكن من الممكن مخادعة فرعون وايهامه بأن ذلك الرجل موسى «قابل إله العبرانيين في القفر» والادعاء بأنه، إله العبرانيين ذاك، كان له محل عبادة على مسيرة «ثلاثة أيام في البرّية»، لسبب بسيط وواضح تفضل المحرر فتركه لنا في النص اضطراراً، هو أن «الشعب» كان يعبد إلها مركباً من إلهه الأصلي حدّاد والإله الكنعاني بعل، وكان يعبده في مركز عبادة، لاشك أنه كان معروفاً تمام المعرفة للسلطات المصرية، «بين مجدل والبحر، عند فم الحيروث» (خروج ١٤: ١ و٢)(*).

إلا أن الذي يعنينا هنا، على أية حال ـ بعد الاشارة عرضاً إلى تلك

(*) ارجع في ذلك تفصيلاً إلى «قراءة سياسية للتوراة»، بعل صفون ـ حداد ـ بلزيوم.

«المخادعة» - ما أفصح عنه النص من أن العلاقات بين المصريين و «الشعب» لم تكن، منطقاً - متى كان ما قاله سفر الخروج في ذلك الاستشهاد الذي أوردناه صحيحاً - علاقات اضطهاد ومطاردة من جانب المصريين لـ «الشعب» المبارك، وإلا لما أمكن، بأي قدر من «النعمة»، أن تطلب كل امرأة من «جارتها ومن نزيلة بيتها» المصرية أمتعة ذهب وأمتعة فضة وثياباً، فتعطيها الجارة المصرية الذهب والفضة والثياب هكذا عن طيب خاطر. ولو أنه من الممكن طبعاً، ما دمنا في هذا المجال الذي ينبغي أن يتعطل العقل فيه، أن يكون يهوه قد أوحى إلى الجارة ونزيلة البيت المصرية أن تعطي المرأة التي من «الشعب» كل ما طلبته من حلي ومصاغ وثياب عن طيب خاطر. لكن العقل، إن سلّم بهذا، يجد نفسه مواجها بمشكلة أخرى، هي مشكلة «جارتها ونزيلة بيتها». لأنه حتى ان كان اقدام السيدة المصرية على اعطاء حليها ومصاغها وثيابها بنيها وبناتها لجارتها ونزيلة بيتها التي من «الشعب» المبارك تحت تأثير «نعمة يهوه»، يظل هناك السؤال المتعب، وهو: ان كانت العلاقات بين المصريين و «الشعب» - كما يخبرنا سفر الخروج قبل هذا بقليل - علاقات اضطهاد وعبودية قاسية، كيف تأتى أن يعيش «الشعب» جاراً للمصريين بل ونزيلاً في بيوتهم؟

هذا هو السؤال الذي لم يحشر المحرر في النص ما يجيب عليه، فتركه بذلك دليلاً على عدم صحة الادعاء الوارد على طول «العهد القديم» وعرضه بشأن إساءة المصريين معاملة «الشعب». وهو سؤال يجعله أكثر الحاحاً هذا الكلام الذي قال سفر الخروج أن يهوه قاله لموسى «تكلم في مسامع الشعب أن يطلب كل رجل (من الشعب) **من صاحبه** (المصري) وكل امرأة (من الشعب) **من صاحبتها** (المصرية) أمتعة فضة وأمتعة ذهب» (خروج ١١ : ٢). فالذي يقوله الحكي أن المصريين والمصريات كانوا مرتبطين بعلاقات صداقة مع «الشعب» المبارك.

فحياة «الشعب» في مصر لم تكن ـ على ضوء هذه النصوص ـ حياة أناس مستعبدين ممررة حياتهم بعبودية قاسية. ومن الواضح أن المصريين، فيما يفصح عنه سياق الحكاية، كانوا معتادين على خروج الأشتات الآرامية («الشعب») في مواسم دينية لعبادة إلّههم بعل صفون في مركز عبادته عند فم الحيروث بين مجدل والبحر، وأنهم كانوا يعيرون أشياء ذهبية وفضية وثياباً (يغلب أن تكون من الكتان المستخدم في الشعائر بالمعابد المصرية) ليقوموا بتلك العبادة، وهو ما يقوله سفر الخروج ذاته عندما يقرر أن المصريين «أعاروا الشعب، فسلب الشعب المصريين» (خروج ١٢ : ٣٦).

وبعد ذلك بقليل، يحكي سفر الخروج مايشير إلى أن حياة «الشعب» في مصر لم تكن حياة قوم مستعبدين محرومين جائعين، بل كانت حياة رخيّة مشبعة: «فتذمر كل جماعة بني إسرائيل على موسى وهرون في البرّيّة. وقال لهما بنو إسرائيل ليتنا متنا بيد الرب في مصر إذ كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزاً حتى الشبع» (خروج ١٦ :٣). ثم يعود السفر فيقول «فخاصم الشعب موسى.. وتذمر الشعب على موسى وقالوا لماذا أصعدتنا من مصر لتميتنا وأولادنا ومواشينا بالعطش» (خروج ١٧ : ٢ و ٣) وفي سفر العدد وسفر التثنية نصوص أخرى تفصح عن هذا المعنى، وهو أن «الشعب» لم يكن يعيش حياة مسغبة واضطهاد في «بيت العبودية» مصر. لكن موسى وكهنته وكل من حكموا «الشعب» بعده وتنبأوا له وساسوا أموره وحرروا كتابه، ظلوا يلحون على حكاية «بيت العبودية» هذه تبريراً لما نضحت به أسفار «العهد القديم» من مقت وحشي لمصر، وهو مقت لم يكن منشؤه «تمرير حياة الشعب بعبودية قاسية». فماذا كان نبعه المسموم إذن؟

النبع واضح ويظل واضحاً مالم تطمسه الرؤية المشوشة المتعمدة خوفاً من مواجهة الحقيقة، وهي حقيقة صعبة ومدمرة. حقيقة أن كل زاد حضاري أو روحي استخدمه موسى وكهنته في صنع ديانة حول

شخصية يهوه كان زاداً مصرياً خالصاً سلبه موسى من الديانة التي تربى في رحابها. والمضحك المزري حقيقة أن هناك من الأتباع الأمميين جهابذة باحثين اصطدموا بذلك الواقع فأوشك أن يثقب عيونهم ولم يروا عيباً فكرياً ولا أخلاقياً في التواطؤ على الطمس بقدر من الحطة والتبعية والارتزاق والتعصب لا يدانيه إلا الاصرار على طمس فضل مصر الحضاري برمته وسرقته لحساب اليونان. ولندع غيرنا يتكلم، على أية حال:

«باستثناء كليوباترا، فيما يحتمل، لم يتسبب حاكم من حكام مصر القديمة في ارغام أقلام المؤرخين، وعلماء الآثار، ومؤلفي المباحث الأخلاقية، بل ومؤلفي الأعمال الروائية، وعدد لا يستهان به من المهووسين، على اراقة ذلك القدر من المداد الذي أريق في الكتابة عن الفرعون اخناتون الذي حكم ما ناهز نصف العالم المتمدين لفترة قصيرة خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد»(٣٦).

وهذا طبيعي ومتوقع. فاخناتون هو الفرعون الذي أعلى شأن ديانة آتون وجعلها ديانة رسمية لمصر خلال السنوات القليلة التي حكم فيها «نصف العالم المتمدين» من عاصمته الجديدة، تل العمارنة. واخناتون كان الملك الذي تكهن موسى في ظله وارتقى إلى أعلى مراتب كهنوت عبادة آتون، ثم ـ لما مات ذلك الملك، وبدأ كهنة آمون انتقامهم الدموي الكاسح الذي قضوا به على كل من كانت له يد في ذلك الانقلاب الديني في ظل اخناتون ـ هرب إلى مديان، حيث تعلم عبادة يهوه على يدي حميه يثرون. وبالنظر إلى ذلك، كان من المحتم أن يراق كل ذلك المداد، وأن تكون اراقته تحقيقاً لمآرب كهذه:

«فالباحثون المحترفون ـ وقد رفضوا الأخذ بالحقائق الموثّقة توثيقاً لا سبيل إلى دحضه ـ وجهوا طاقاتهم إلى القول بنظريات من قبيل اتهام اخناتون بأنه كان عنيّنا، وأنه كان ممارساً للشذوذ الجنسي، بل وأنه كان امرأة متخفية في إهـاب رجل. ولقد وجد من المؤرخين من قال لنا أنه ألّم بخبايا علاقة اخناتون الحميمة بزوجته الجميلة

الملكة نفرتيتي. وبهذا البحران، رسمت صورة لاخناتون مبهمة غائمة استخدمها من رسموها في اسقاط انفعالات عاطفية تخصهم على حقيقته التاريخية. فالذين لم يحبوا اخناتون صوروه كمريض بالذهان بل وأغرقونا في طوفان من مشاحناتهم حول التشخيصات الاكلينيكية لمرضه، في حين صوره البعض الآخر كفرعون عابث لعوب. وحتى من أعجبوا به وجدوا من المناسب أن يصوروه كمبشر انجيلي أو واعظ من طائفة المتمسكين بتجديد العماد غرسوه وسط التاريخ المصري. والقاسم المشترك الأعظم بين كل هذه الضروب من التصوير والتفسير المتضاربة فيما بينها الاصرار على اقناعنا بأن اخناتون كان أبعد ما يكون عن الفكر العقلاني الجاد الذي يمكن تقبله علمياً»[٣٧].

وواضح طبعاً أن هذا التسفيه لاخناتون والتتفيه لانجازه الفكري والديني الذي كان ذروة لتيار الوحدانية البادىء من أقدم عصور الديانة المصرية لا دافع إليه إلا طمس جدية الدليل الذي لا يدحض على أن الفكر الديني التوحيدي كما جسدته عبادة آتون كان النبع الحقيقي الأصيل الذي اغترف منه موسى في تركيبه لعبادة اجتهد في اقامتها حول المعبود البركاني يهوه.

غير أن كل هذه المحاولات والبراعات وادعاءات التعالم ظلت، في النهاية، غير مجدية إلا في المزيد من التنويم لنوعية من العقول فضلت باستمرار الهمود تحت ركام الأفكار الميتة والادعاءات متصنعة السمو احتماء بها من مواجهة وهج الحقيقة الكاوي. فالاعتراف، أو حتى التسليم داخلياً في أغوار النفس ووراء عظام الجمجمة البشرية التي تعس فيها صنوف من الرعب واشتهاء الأمان عن طريق التبعية والاعتياد، بأن العملية الموسوية كلها، من مبدأ أمرها، كانت عملية نهب من الديانة المصرية، اعتراف وتسليم لا مؤدى لهما إلا انهيار المعمار الإيماني الذي شيّد بجهد الكهنة وتفاني الأتباع الأمميين كبيت عبادة من ورق اللعب التوراتي، وانكشاف ما تحته من خواء

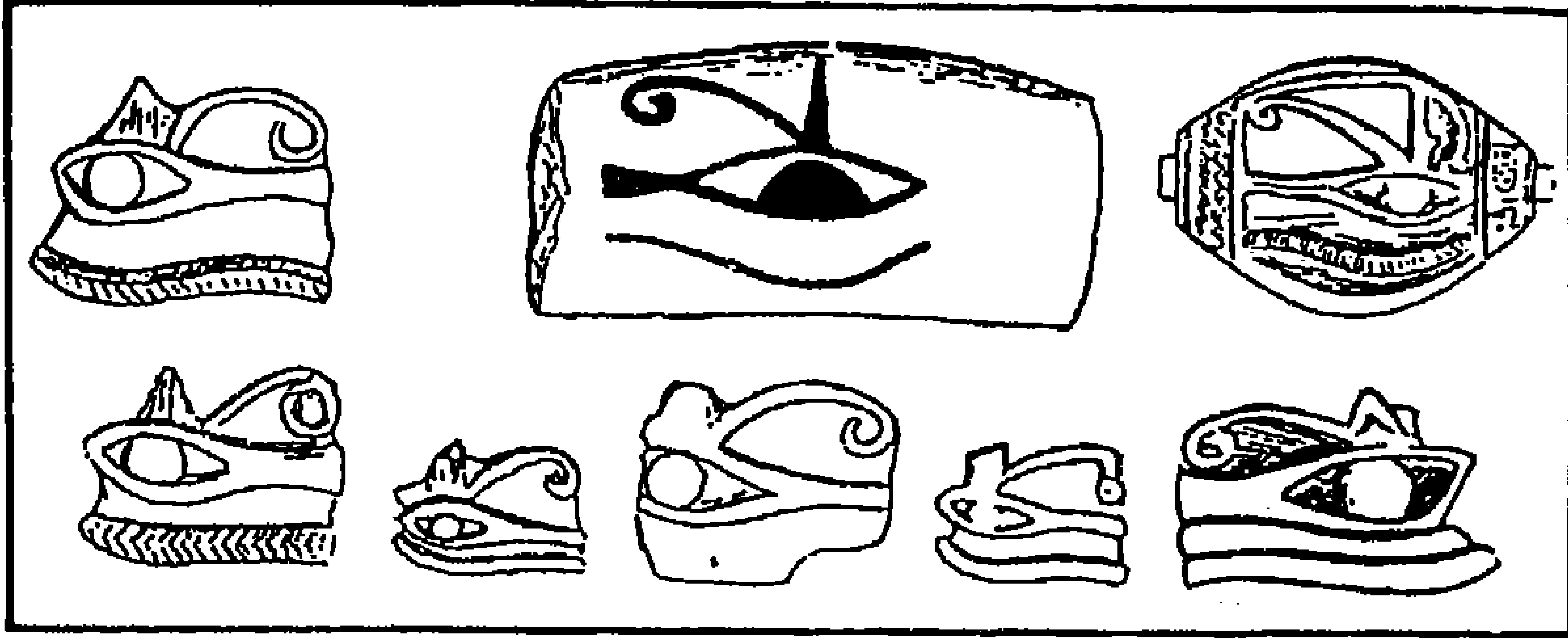
روحي وقفر فكري شبه صحراء يعوي بين كثبانها اشتهاء لا علاقة له بالسماء، ولا شأن له بالصلاح، ولا صلة له بالألوهة.

وليس هناك ما هو أدل على ذلك من استعارة الرموز الدينية المصرية وانتزاعها من سياقها القائم على علاقة العباد بالألوهة طلباً للخلاص من الشر وطلباً لخلود الروح وأملا في الانبعاث عن طريق الصلاح، واتخاذ تلك الرموز كعدّة سحرية لديانة لا علاقة لها بسماء ولا شأن لها بخلود ولا أمل لها في انبعاث إذ كل انشغالها بالأرض وبالدم وبالنهب والتسيّد على العالم بأسره.

وهو ما يقودنا إلى الرمز الذي اتخذ علماً لدولة إسرائيل، أي مِجَنّ (درع) داود، أو ـ في التسمية الدارجة ـ «نجمة داود»، أي النجمة مسدّسة الأطراف المكونة من مثلثين متساويي الأضلاع / (هرمين) متراكبين قاعدة إلى قمة. وفي مبدأ الأمر، استخدم ذلك الرمز داخل دائرة، كتميمة تحمي لابسها من الأرواح الشريرة ضمن ما استنسخ من رموز مصرية لدرء الشر والحسد.

ومن الممتع حقاً أن يعثر المرء في كتابات المؤلفين اليهود التي يستميتون بها في محاولة اعطاء «شعبهم» تاريخاً ثقافياً على أدلة لا سبيل إلى التعمية أو التعامي عن برهنتها على أن كل ما لدى ذلك «الشعب» المبارك سرق من مصر، حتى تعاويذه وتمائمه.

ففي مؤلفه المدعو ـ بقدر كبير من الادعاء ـ «كتاب المعرفة اليهودية»، يقول ناتان آوزوبل أن اليهود «شأنهم شأن المصريين، والكنعانيين، والبابليين، وغيرهم.. آمنوا بأن قدرة الشر توجد بشكل مركز في العين البشرية».واستناداً إلى أنه ذكر «المصريين وغيرهم»، أورد في ذيل كلامه عن الحسد صوراً لما أسماه ـ بقدر كبير من الازدراء لقرائه المغسولة أمخاخهم في الواقع ـ بـ «تمائم ضد الحسد من الفترة الإسرائيلية القديمة»[٣٨] وكلها ـ بلا استثناء واحد ـ استنساخ من عين حورس الشهيرة في الديانة المصرية! (الشكل رقم ١٤).



«تمائم ضد الحسد من الفترة الاسرائيلية القديمة»!
شكل رقم (١٤)

ومثلما سُرِقت عين حورس، وسُرِق مالا يحصى ولا يعد من كنوز الديانة والحضارة المصرية ونسب إلى «المعرفة اليهودية»، و «الحكمة اليهودية»، و «الصلاح اليهودي»٠ «العبقرية اليهودية»، سرق الرمز الذي لم تجد الحركة الصهيونيـة رمزاً غيره لدولتها وعلمها، تحت اسم «مِجَنّ داود» أو «نجمة داود» أو «النجمة اليهودية»:

«اتخذت دولة اسرائيل شعاراً لها الرمز القبلاني (من القبّالة) المكون من هرمين متراكبين يشكلان نجمة سداسية الأطراف. وحقيقة الهرمين أنهما مرسومان داخل دائرة وأنهما يمثلان القطبين والمناطق الاستوائية ومدار الشمس الظاهري بين البروج بالاضافة إلى أنهما يمثلان العناصر المذكرة والعناصر المؤنثة التي تولد الكون عن اجتماعها. وبالمثل، عندما بحث الآباء المؤسسون عن رمز يصنعون منه الخاتم الرسمي لدولة الولايات المتحدة، لم يجدوا إلا الهرم، فاستخدموا شكله لاعطاء مفهوم مؤداه أنه قد تأسس في دولتهم مجتمع اتصف بالكمال، آخذين ذلك من الجمعيات الماسونية التي استمدت الرمز من الهرم المصري ومن عقيدة الإلآهة معات المصرية»(٣٩).

وبوسعنا ـ بغير جهد ـ أن نتعرف على استنساخ شكل الهرم في الخاتم الأميركي. إلا أن الشعار «القبلاني» الذي اتخذ رمزاً وطنياً

لاسرائيل، وعلماً لها، ليعبّر ـ بغير افصاح ـ عن كونه العلم الذي سيرفرف ذات يوم (تبعاً لما تطمح إليه الصهيونية) على العالم بأسره، بتعبيره هندسياً عن «القطبين والمناطق الاستوائية»، قد يغمض منشؤه علينا.

غير أن ذلك المنشأ ينكشف واضحاً محدداً متى عدنا إلى «كتاب تحوت» (الذي استعاره اليونان تحت اسم هرمس) وأمعنا النظر في الرمز المصري المعروف باسم «شجرة الحياة» الذي صور المصريون فيه رؤيتهم للفلك. والمشكلة ـ فيما يخص استظهار الحقيقة بشأن «مجن داود» ـ أنه وصل عالمنا المعاصر من خلال كتابات القبّاليين، وهي كتابات، في أفضل حالاتها، دائرية كثيرة الالتواءات والمنعطفات مغموسة في الغموض، ثم أخذته الحركة الصهيونية عن أولئك السحرة (أو «المتصوفين») اليهود.

والذي يقوله المشتغلون بعملية غسل المخ الكوكبية التي لا تهمد من «الباحثين» اليهود أنه حقيقة أن 'مِجَنّ داود'، أو 'نجمة داود'، أو 'النجمة اليهودية'، قد استخدمها اليهود واستخدمها أعداؤهم على نطاق عالمي، في الأزمنة الحديثة، **كرمز للهوية الوطنية اليهودية**، إلا أن الحال لم تكن كذلك على الاطلاق في الأزمنة القديمة ، إذ استخدمت المينورا (المناره، الشمعدان) ذات الأفرع السبعة **كموتيفة تصويرية تقليدية**، ولا وجود في أي موضع من الكتابات العبرية ما بعد التوراتية، أو حتى في التلمود البابلي أو تلمود القدس لأي ذكر أو وصف لشيء يدعى مجنّ داود. حقيقة أن المرء يمكن أن يعثر على **تلك الموتيفة** في الزخارف المعمارية للمعابد اليهودية المستهلنة كمعبد كفار ناحوم الذي يحكي العهد الجديد أن المسيح وعظ عنده، بل وأن **الموتيفه** وجدت على شاهد قبر يهودي من القرن الثالث عشر عليه في ايطاليا، إلا أن كل هذه حالات استثنائية. والثابت بالأدلة أن مجنّ داود لم يصبح ملحوظا كرمز يهودي إلا عندما أدخلته طائفة القرّائين واستخدمته القبّالة بأوروبا في أخريات العصر الوسيط،

ثم شاع استخدامه بذلك الوصف (كرمز للهوية اليهودية) على أيدي القبّاليين الأواخر عندما جعلوا منه تصميماً هندسياً أساسياً استخدم في صنع التمائم والطلاسم. ثم جاءت الحركة الصهيونية، منذ أواخر القرن الماضي، فاخذت من مجنّ داود رمزاً وطنياً يهودياً. وعلى الرغم من أنه مازال مستخدماً كذلك، فمن المثير للاهتمام أن دولة اسرائيل عادت إلى استخدام **رمز الهوية اليهودية التقليدي، المينورا**، في تصميم خاتمها الرسمي»(٤٠).

ونلاحظ، بطبيعة الحال، أن كاتب هذا الكلام: (١) آخذ منطلقه من موقف يبدو أنه أملى عليه ضرورة ما يتراءى كـ «تبرئة» لليهودية من استخدام مجنّ أو نجمة داود السداسية كرمز لها إلا على أيدي الصهيونيين، وهو ما يدعو إلى التساؤل: هل ذلك لأن الأصل المصري الذي استنسخ منه المجنّ انكشف ولم يعد من سبيل إلى التعمية عنه؟ و(٢) أنه ـ بالشطارة الزئبقية المعهودة ـ ظل رائحاً غادياً بنا بين «رمز وطني» و «رمز الهوية»، وبين «موتيفة تصويرية تقليدية» و «زخرفة معمارية»، على سبيل التضليل والاتاهة، ثم تغابى تماماً عن تزويدنا بإجابة شافية للسؤال الذي ظل يطرح نفسه، وهو لماذا اذن دعي الرمز بـ «مجن داود» و«نجمة داود» أو «النجمة اليهودية»؟

وازاء كل ذلك الانسياب الزئبقي الذي يستحضر إلى الذهن انسياب الأفعي، لا يملك المرء إلا أن يتساءل عن السبب في هذه الاستماتة في «تبرئة» اليهودية من مجن داود الذي يرفرف في وجوه البشر على علم دولة اسرائيل؟ والسبب لا يغمض. فالأمر متعلق هنا برمز اتخذ شعاراً رسمياً وعلماً للدولة التي أنشأتها الحركة الصهيونية لتكون منصة انطلاق لها إلى تنفيذ المخطط الموضوع على أساس ما تقول اليهودية أنه غرض الخالق من خلق العالم، وهو تسيّد اليهود على ذلك العالم. وعلى ضوء ذلك، يكون التسليم بأنه حتى ذلك الرمز سرق من مصر اعترافاً (وهو اعتراف غير وارد إطلاقاً بطبيعة الحال) بأن القوم الذين تدّعي لهم ديانتهم الحق في تسيّد العالم

تنفيذاً لغرض من خلق ذلك العالم، وتسعى الحركة السياسية التي تأسست على الديانة إلى تمكينهم من ذلك التسيّد، قوم لا شيء لديهم إلا ما سرقوه من مصر، وأنهم لم يسرقوا كل ما استخدم في فبركة الديانة من مصر، فحسب، بل ولم يجدوا لهم في تاريخهم «الثقافي» ما يصلح أن يكون رمزاً لهويتهم ورمزاً وطنياً لدولتهم، فسرقوه من مصر أيضاً. وإذ ذاك، أين تكون «الحكمة اليهودية»، و «المعرفة اليهودية»، و «العبقرية اليهودية» وكل ما هنالك مسروق من مصر؟ وإذ ذاك، ألا تنكشف على حقيقتها أكبر وأصفق عملية احتيال حضاري في تاريخ هذا العالم المنكوب؟

فلنعد إلى الأصل الذي نُهب منه كل ما هنالك: مصر. وهو مالا مهرب منه في حالة الديانة التي صاغها موسى حول شخصية يهوه. ومهما تذرع المروجون اليهود في عصرنا وتفانى الأتباع والأذناب الأميون في التذرع مثل سادتهم بالشطارة الزئبقية وعمدوا إلى المخاتلة، تظل هناك الحقيقة التي لا تدحض، وهي أن مؤسس ديانة «الشعب المختار الأسمى» تعلم وتربى في مصر، وفي أون، بالذات:

> «كانت هليوبوليس، أو أون كما تدعوها التوراة، أعظم جامعة في العالم القديم، وكانت قد تأسست وازدهرت قبل زمن موسى بأزمنة طويلة تحت يد الكهنة الذين وصل عددهم في زمن رمسيس الثالث (١٢٢٥ ق . م .) إلى ثلاثة عشر ألفاً. وقبل ذلك التاريخ بأكثر من مائتي عام، كان موسى قد تعلم في تلك الجامعة وتثقف بـ «كل حكمة المصريين»، وهي حكمة شملت الفيزياء، وعلوم الحساب، والهندسة، والطب، والكيمياء، والجيولوجيا، والأرصاد الجوية، والموسيقى»[٤١].

والواقع أنه ـ بمنطق التوراة ذاتها ـ لم يكن هناك من نبع يستقي منه «الشعب» والكهنة الذين جمعهم موسى حوله أي علم أو معرفة أو أي مكوّن من مكونات ما يعرف اليوم باسم «الثقافة»، إلا مصر. فتبعا لحكي التوراة، كان «الشعب» قد عاش في مصر أربعمائة وثلاثين سنة،

اشتغل طوالها بمهن وضيعة ولم يعرف عنه خلالها أي انشغال بطلب الحكمة أو العلم أو المعرفة. وعندما أخرجه موسى من مصر خرج كجحافل من الرعاة. فبعد ضربة الأبكار، فيما يحكي سفر الخروج، قال فرعون لموسى وهرون «قوموا اخرجوا من بين شعبي أنتما وبنو اسرائيل جميعاً. خذوا غنمكم أيضاً وبقركم واذهبوا.. فحمل الشعب عجينهم قبل أن يختمر ومعاجنهم مصرورة في ثيابهم على أكتافهم.. نحو ست مئة ألف ماش من الرجال عدا الأولاد. وصعد معهم لفيف كثير أيضاً مع غنم وبقر ومواش وافرة جداً » (خروج ١٢ : ٣١ و ٣٢ و ٣٤ و ٣٧ و ٣٨).

فالذين خرجوا كانوا بدوا رعاة مع بقرهم وماشيتهم التي سرقوها من مصر بغير شك وخرجت معهم أشتات آسيوية أخرى كانت قد تخلفت معهم بعد طرد الهكسوس، وهي الأشتات التي أشار إليها سفر الخروج بقوله «لفيف كثير أيضاً» ومثل تلك الأشتات لم تكن قد «تثقفت بحكمة المصريين» في أون كموسى، ولم يكن يعنيها أن تتثقف، بل كان يعنيها أن تعيش كالطفيليات على الجسم المضيف وتسمن من دمه، ثم - وهي خارجة - تنهبه: «وفعل بنو اسرائيل بحسب قول موسى. طلبوا من المصريين أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثياباً. وأعطى الرب نعمة للشعب في عيون المصريين فأعاروهم. فسلبوا المصريين» (خروج ١٢ : ٣٥ و ٣٦)!

ومن الطبيعي، والحال هذه، أن يكون كل شيء آخر قد سُلِب من المصريين، بفضل موسى الذي أوعز بسرقة الذهب والفضة والثياب. ومما سُلب، كانت الرموز الدينية المصرية التي استوضحنا منها رمز عصا الإله، ورمز التابوت/ الفلك. وكما سُلِبت الرموز الدينية، نُهبت بعض حكمة الإله تحوت. وهي حكمة لم يغترف منها موسى وحده، بل واغترف منها اليونان والرومان ووصلت إلى الأوروبيين المحدثين.

وفي تاريخ الكنيسة المسيحية فصل بالغ السوء شديد الإعتام بحق يتعلق - بين ما تعلق به من جرائم - بحرق جيوردانو برونو. فذلك

المفكر العظيم «هالته الحروب الدينية والتعصب المسيحي، فدعا للعودة إلى الديانة الأصلية، الديانة المصرية، فكان أن أحرقته محاكم التفتيش سنة ١٦٠٠»[٤٢].

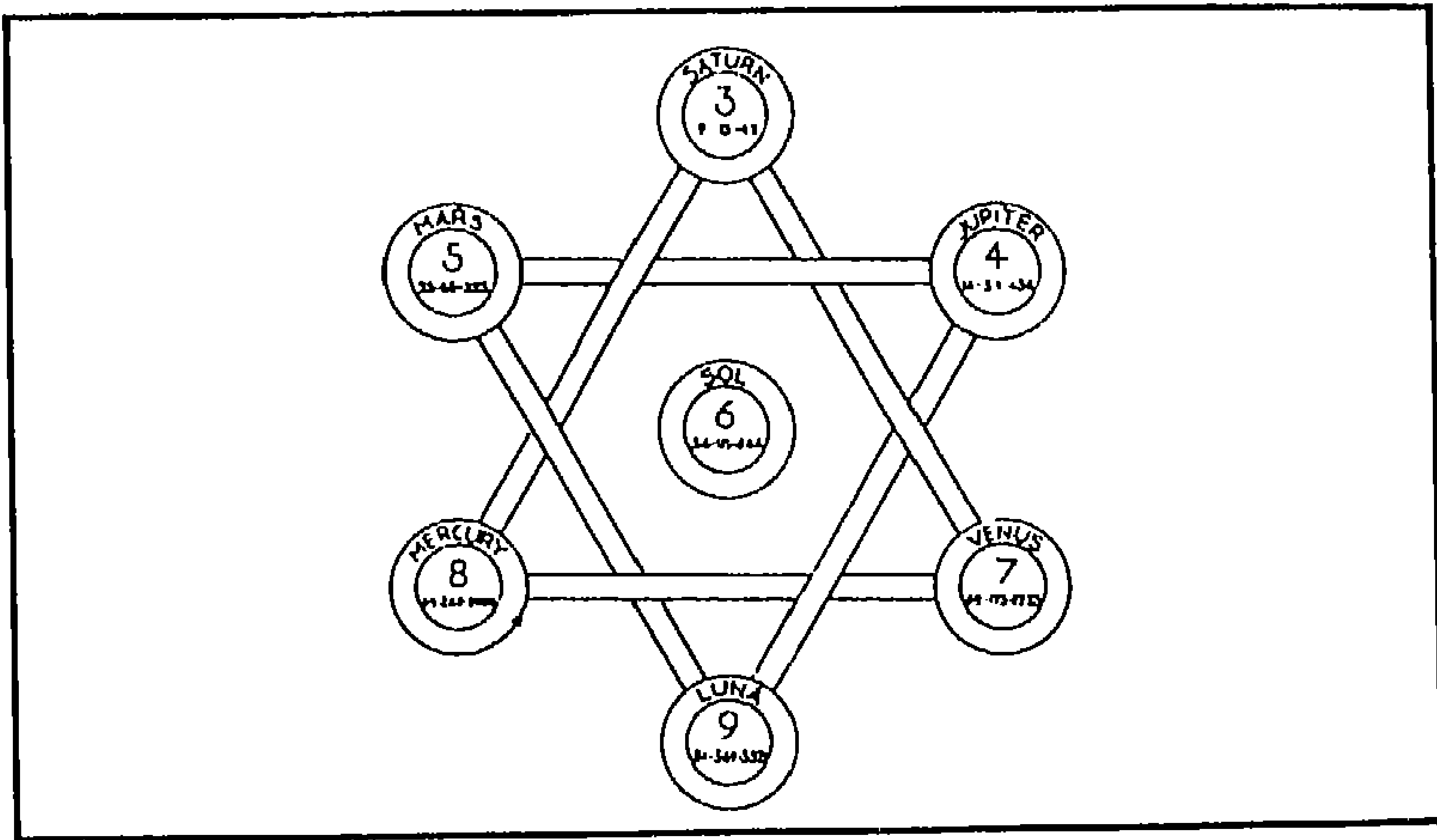
غير أن الكنيسة الكاثوليكية عندما أحرقت برونو بتهمة الكفر، لم تحرق فكره، ومن ذلك الفكر، تولدت حركة «الجامعة الخفية» التي ازدهرت طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر في ظل جماعة سرية دعيت بالروزيكريشيين (Rosicrucians) دأبت على توزيع منشورات بشّرت فيها بمجيء «عصر ذهبي» من الإصلاح والتطور صوب العدل والتحرر من الطغيان الدنيوي والكهنوتي. وتماماً كما آمن برونو، آمن الروزيكروشيون بمصر بوصفها النبع الحقيقي للحضارة والأصل الحقيقي للدين والفلسفة. ولم يكن الروزيكروشيون وحدهم في ذلك الإيمان، ولم يكونوا، هم وبرونو، أول من فطن إلى أن النبع الحقيقي للدين والحضارة كان مصر. فقد سبقهم إلى ذلك بقرون عديدة اليونان الذين عبدوا الإله تحوت المصري باسم هرمس، كما أسلفنا، وكان سبقهم بالفيثاغورية، والأفلاطونية الجديدة، وقبل هذه وتلك بالهرمسية، كما سبقهم أيضاً «الهراطقة» الغنوصيون.

وفي كل هذا العود إلى المنابع المصرية، نلتقي بالإله تحوت، والإلاهة معات. فلنتوقف عندهما قليلاً، حتى تتضح الأمور بعض الشيء:

«الواقع أن اليونان كانوا على حق في كل ما قالوه عن حكمة تحوت وعلمه ولا يلامون على اسباغهم هوية إلهم هرمس عليه (أي استعارتهم له وعبادتهم إياه باسم هرمس)، فهو أول من علّم البشر الفلك، والتنجيم، والحساب، والرياضيات، والهندسة، والمساحة، والطب، وعلم النبات، وأول من وضع لاهوتا ونظاماً للعبادة وأعطى مصر أول نظام حكم مستقر في العالم، ووضع الترانيم والتراتيل التي تُنشَد في المعابد، والشعائر والطقوس التي تُقام فيها، ووضع نظاماً للتقدمات، وأول من أعطى المصريين الأرقام وحروف الأبجدية وعلمهم القراءة والكتابة وفنون الخطابة ووضع لهم المؤلفات في كل

فروع المعرفة. وطبقاً لما ذكره كليمنس السكندري، بلغت تلك المؤلفات اثنين وأربعين في القانون، واللاهوت، وتربية الكهنة، وخدمة المعابد، والتقدمات، وشعائر العبادة، وتاريخ العالم، وجغرافيته، والكتابة الهيروغليفية، والفلك والتنجيم، والطب. وقد كان تحوت، في معتقدات الديانة المصرية، «قلب» الإله الشمس رع، أي - بالمفهوم المصري - عقل رع وفكره. وقد تسامى الفكر الديني المصري بهذا الاعتقاد في كون تحوت عقل الإله الشمس الموجود في كل شيء، المسيّر لكل ما في الكون، والموجّه لقوى السماء والأرض، سموّاً لا يماثله إلا الايمان المصري بخلود الروح والانبعاث عن طريق الصلاح»(٤٢).

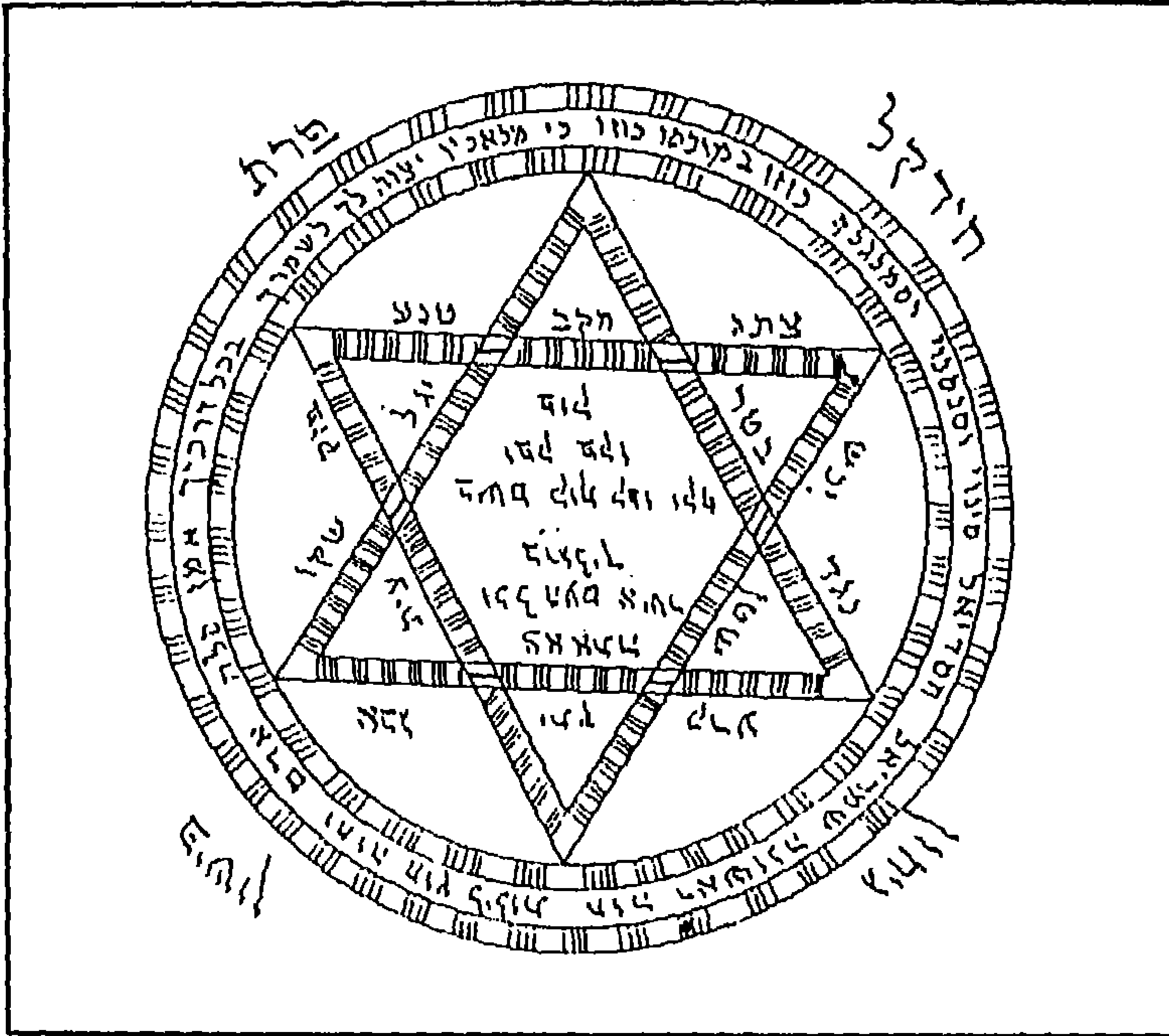
ومن معارف تحوت و «مؤلفاته» الاثنين والأربعين، وأربعة منها في الفلك والتنجيم، أُخذ مجنّ أو نجمة داود، استنساخاً حرفياً من رسم تخطيطي للعالم السماوي يضم أسماء الآلهة، وفي مركز القلب منها الإله الشمس، عرف باسم «شجرة الحياة»، أخذه عن مصر الفيثاغوريون، وأخذه الرومان من اليونان فأطلقوا على الآلهة أسماء آلهتهم (الشكل رقم ١٥)، وعن الفيثاغوريين والرومان أخذه



«شجرة الحياة» (الرسم السداسي المصري، كما استعاره الرومان أخذاً عن الفيثاغوريين

شكل رقم (١٥)

القبّاليـون فجعلوه في مبدأ الأمر تميمة سحرية (الشكل رقم ١٦) لحماية الحوامل والمواليد من شر ليليت، زوجة آدم (حواء) الأولى، وللوقاية من السحر والأبالسة و «العين» أي الحسد، ثم أخذه الصهيونيون من القبّاليين فجعلوه رمزاً للهوية الوطنية اليهودية وعلماً لدولة اسرائيل!



(منشأ نجمة داود كتميمه سحرية استنسخت من «شجرة الحياة» المصرية)

شكل رقم (١٦)

ولم يكن القبّاليون وحدهم هم الذين استنسخوا «شجرة الحياة» المصرية فجعلوها رمزاً سحرياً وتميمة، بـل استنسخها أيضـاً الماسونيون الذين أخذوا عن الهرمسيين (وهرمس كما أسلفنا، التسمية اليونانية للإله تحوت). وهو ما يعود بنا إلى الاستشهاد الوارد

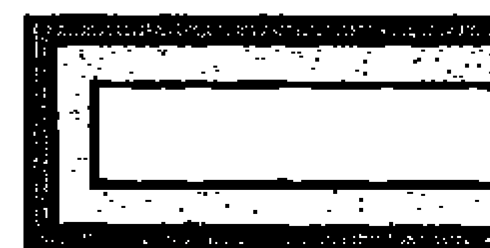
بالهامش ٣٩ ، وما جاء فيه من أن الأميركيين استخدموا شكل الهرم المصري في تصميم الخاتم الرسمي للولايات المتحدة نقلاً عن الماسونية «ومن عقيدة الإلآهة معات المصرية». والملاحظة ذكية وبخاصة في ربطها بين استخدام شكل الهرم (في المثلثين متساويّ الأضلاع المتراكبين في مجنّ داود، وفي خاتم الولايات المتحدة) وبين الماسونية والاستخدام الصهيوني، والاشارة إلى أن المصدر كان الديانة المصرية، وتخصيصاً عقيدة الإلآهة معات. وقد لا يعرف كثيرون أن من المحافل الماسونية ما يحمل أسماء معبودات مصرية، كـ «محفل معات»، ومحفل «ايزيس الجديدة».

وفي الديانة المصرية، ارتبطت معات ارتباطاً وثيقاً بالإلّه تحوت «إلى الحد الذي يبرر النظر إليها بوصفها الوجه المؤنث لعبادته، فقد صورت باستمرار واقفة جنباً إلى جنب مع تحوت في مقدمة فُلك الإلّه الشمس رع عندما طفا لأول مرة على مياه الفوضى الأولى (غمر التوراة العظيم)، وصُوّرت دائماً ممسكة بصولجان ملك مصر في يد وبمفتاح الحياة (الأنخ) في اليد الأخرى، وحول رأسها منطقة فيها ريشة نعامة. وقد مثّلت معات في الديانة المصرية القانون والحقيقة والعدل والنظام، وترنمت التراتيل المصرية بها قائلة أن الإلّه الشمس رع يحيا بمعات ويغتذي بمعات ويتأسس على معات (أي على الحقيقة والعدل). وإن كان تحوت قد وصف بأنه «قلب رع»، فإن معات وصفت بأنها «عينه وابنته»، كما أسميت ملكة السماء، وسيدة الأرض وسيدة ما تحتها، أي قاعة حساب الروح في العالم السفلي (حيث يوزن قلب الميت في كفة وريشة معات في الكفة الأخرى). فهي تجسّد مفهوم الحقيقة ومفهوم العدل في أنقى صورهما [٤٤].

غير أنه، كما هي الحال في كل ما استنسخ وما سلب من مصر، انتزعت الرموز من سياقها، والمفاهيم مما انبت عليه من قيم متسامية، وقلبت كلها رموزاً سحرية ومفاهيم أرضية، وهو ما جسده «مجنّ داود»، نجمة الصهيونية، التي أخرجت من حكمة تحوت وعدل معات

وصدقها وقلبت إلى علم يرفرف في وجه العالم منتظراً اليوم الذي يرفع فيه من صهيون على كوكب الأرض فـ «تخرج الشريعة من صهيون» وتقضي صهيون بين الأمم، وتكسر الشعوب سيوفها ورماحها وتحولها إلى مناجل، كما توعّد إشعياء بن آموص كل من على كوكب الأرض.

هوامش الباب الثالث



(١) Wilson, Ian: «**Exodus, The True Story Behind the Biblical Account**» Harper & Row, San Francisco, 1985, p. 14.

(٢) Childe, V. Gordon: «**What Happened in History**», Book Club Associates, London, 1973, pp. 220/221.

(٣) Eliade, Mircea: «**Forgerons et alchimists**», Flammarion, Paris, 1956 انظر: Campbell, Joseph: «**Primitive Mythology**», Op. Cit. (Shamans)

(٤) Graham, Lloyd M. : «**Deeptions & Myths of the Bible**», Op. Cit. p. 149.

(٥) Budge, Sir E. A. Wallis: «**The Gods of the Egyptians**», Dover, N.Y., 1969, Vol. 1, p. 24.

(٦) **The Book of the Dead**, Op. Cit. Chapter 15, 5.

(٧) Campbell, Joseph: «**Occidental Mythology**» Penguin Books, 1985, p. 9.

(٨) Graves, Robert: «**The White Goddess**», Faber&Faber, 1984, p. 218.

(٩) Compbell Joseph: «**Occidental Mythology**», Op. Cit. p. 7.

(١٠) Shorter, Alan W. : «**The Egyptian Gods**», Routledge and Kegan Paul, London, 1983, p. 88.

(١١) Blavatsky, H.P.: «**The Secret Doctrine**» 1888, quoted by Fred Gettings in his «**Dictionary of Demons**», Guild Publishing, London, 1988, p. 213.

(١٢) Blavatsky in «**Theosophical Glossary**», quoted by Gettings in Op. Cit., p. 148.

(١٣) Graves, Robert: «**The White Goddess**», Op. Cit. p.336.

(١٤) Ibid, p.470.

(١٥) Erman, Adolf: «**Life in Ancient Egypt**» Op. Cit., p.289.

(١٦) Wilson, Ian: «**Exodus**», Op. Cit. p. 10.

(١٧) Ibid, p.12.

(١٨) Ibid, p.15.

(١٩) Ibid, p. 121.

(٢٠) Freud, Sigmund: «**The Origins of Religion**», Penguin Books, 1964,p. 287

(٢١) Ibid, p. 283 .

(٢٢) **Pyramid Text** # 436.

(٢٣) **The Book of the Dead,** Op. Cit. Chapter 125, pp. 357/358.

(٢٤) Budge, Sir E. A. Wallis: «**Egyptian Magic**», Dover, N. Y. 1971, pp.143/145.

(٢٥) Budge, Sir E. A. Wallis: «**Osiris & the Egyptian Resurrection**», Dover, N.Y. 1973, Vol.I, p. 26.

(٢٦) **The Book of the Dead,** Op. Cit. Chapter 52, pp. 193/194.

(٢٧) Ibid, p. 194.

(٢٨) Frazer, Sir James: «**The Golden Bough**», Op. Cit. p. 174.

(٢٩) Jane Ellen Harrison, quoted by Campbell in **Occidental Mythology**», Op. Cit., pp. 17/18.

(٣٠) **The Ikhernefert Stele** in Berlin Museum, referred to by Budge, in «**Osiris**», Op. Cit., Vol. II, pp. 4/5.

(٣١) Budge: «**Osiris**», Op. Cit. Vol. II. p. 293.

(٣٢) Wilson, Ian: «**Exodus**», Op. Cit. p. 165.

(٣٣) Ibid., pp. 166/167.

(٣٤) Campbell: «**Primitive Mythology**», Op. Cit. p. 13.

(٣٥) Wilkinson, Sir J. G. H.: «**The Ancient Egyptians**», 1854, pp. 271/272 and 275/276.

(٣٦) Cyril Aldrid, quoted by Tompkins, Peter in «**Secrets of the Gret Pyramid**», Penguin, 1978, p. 336

(٣٧) Tompkins: «**Secrets of the Great Pyramid**», Op. Cit. p. 336.

(٣٨) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit. p. 150.

(٣٩) Tompkins: «**Secrets of the Great Pyramid**», Op. Cit., p. 301.

(٤٠) Ausubel: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit., p. 263.

(٤١) Tompkins: «**Secrets of the Great Pyramid**», Op. Cit., p. 214.

(٤٢) Bernal, Martin: «**Black Athena - The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**», Vol. I: «**The Fabrication of Ancient Greece**», Free Books, London, 1987, p. 24.

(٤٣) Budge Sir E. A. Wallis: «**The Gods of the Egyptians**», Op. Cit., pp. 414/415.

(٤٤) انظر في ذلك واليس بدج، المرجع السابق. Ibid., pp. 416 -

الباب الرابع

السحر والأسطورية الدينية

١

تحالف السحر والأساطير

توقفنا البحوث الإثنوغرافيّة (الأنثروبولوجيّة الثقافية) على أن الكاهن، أو رئيس القبيلة الذي يجمع ما بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية في المجتمعات البدائية، يمارس السحر، ويتراءى لأفراد القبيلة كمتبحِّر في أسراره وطقوسه، ليخلق حول شخصه أسطورية سحرية تضفي عليه صفات بطولة، أو - على الأقل - تجعله شخصية مبرَّزة، مرغوبة، ويُخشَى بأسها.

يخبرنا مالينوفسكي[١] أن البحوث كشفت باستمرار عن أن **ممارسة السحر في المجتمعات البدائية من أنجع الوسائل للحصول على الشهرة وعلو الشأن**، وأنه مثلما يظل السحر مفتاح النجاح لمن يمارسه، يظل ذيوع شهرة الساحر مطلباً جوهرياً لترسيخ الاعتقاد في فعالية السحر وجدواه للجماعة، وأن ذلك يخلق ظاهرة جديرة بالاهتمام يدعوها مالينوفسكي بـ «الميثولوجيّة السحريّة الجارية»، وهي ميثولوجيّة تنبني على الهالة التي تحيط برأس الساحر مما يظل يحكى من حكايات عن قدراته الخارقة على إحداث الأمراض والشفاء منها، ودَحْر الأعداء، وتحقيق الانتصارات للقبيلة، والتعامل مع قوى الطبيعة لحسابها. وكل هذه حكايات تشكّل في تلك المجتمعات العمود الفقري للإيمان بالسحر. وبالسرد المتكرِّر لها في التراث المتناقل من جيل إلى جيل وما يُوشَّى ذلك السرد به من إضافات للتأكيد

والتأثير، تُؤصِّل دعاوى السحر وتُكرِّس سمعة الساحر بما يدحض أي شك قد يراود العقول، ويتجاوز كل اعتراض بوصفه تفاهة. وهكذا، فإن كلّ كاهن أو رئيس زمني وروحي يطمح إلى إرساء سلطته والتفوق في صنعته يتعين عليه أن يؤيد باستمرار أساس دعواه وحقه في الانتماء إلى زمرة من سبقوه من الممارسين بأن يؤمِّن لنفسه بيِّنَته الخاصة به من خلال ما يظل يقوم به وما يعزى إليه من خوارق سحرية.

وفي هذا المدار، يتحالف السحر مع الأسطورة، فيحييها ولا تعود نتاجاً ميتاً لعصور فائتة أو سرداً لا طائل فيه إلا الإغراب أو الإمتاع، بل تظل طاقة حية لا تكف عن توليد الاعتقاد بما تحيط سحر الساحر به من شهادة متجددة. فالسحر، إذ يتحرك محوطاً بهالة من أمجاد الماضي يظل يولّد حوله أسطورية كالعنقاء لا تندثر. لأن الحكي المتوارث عن المنجزات والخوارق السحرية التي لم يشهدها من يسمعون عنها أو من يحكونها لكنها وصلهم خبرها مجللاً بسلطة أجيال متعاقبة من «الشهادات» المتمثلة في الحكي، يشكّل في النهاية ـ خاصة متى أعطي السلطة الاضافية المتمثلة في تسجيله كتابة ـ كلّا من خرافات قد رسّخت ونمّطت فباتت فولكلوراً لا سبيل إلى سلخه عن الوجود الثقافي للجماعة، ويخلق ـ بذلك ـ جسراً بين عصر ذهبي تقول الحكايات أن تلك الخوارق كانت ممكنة فيه لأسباب غيبية خاصة لم تعد الآن ممكنة ولتوافر قدرات خاصة لدى من حققوها، وبين حاضر تظل الإحالات الأسطورية التي يحفل بها ما نسج من صياغات حول تلك الخوارق تطلق عليه قوى ماض سحيق غائم لم يعد هناك من سبيل للتحقق مما وقع فيه، فتطمره بشكل متجدد دؤوب.

في العالم القديم، لم تكن تلك حال الجماعات الهمجية فحسب، بل كان السحر مكوِّناً من مكونّات أرقى الديانات وأعرقها في الحضارات

العليا، وكان الخط الفاصل بين وظيفة الكاهن ووظيفة الساحر باهتاً غير محدد: «فدراسة الآثار التي بقيت لنا من الأدب الديني المصري تشير إلى وجود الاعتقاد في السحر، أي الاعتقاد في أن استخدام أسماء، ورقى، وتعاويذ، وصيغ، وصور، وأعداد، وتمائم، وطقوس بعينها جنباً إلى جنب مع النطق بكلمات قُدرةٍ معيّنة، يترتب عليه إحداث نتائج فوق طبيعية، وإلى أن ذلك الاعتقاد شكّل وجهاً هاماً من أوجه الديانة المصرية على الرغم من تقدم المصريين الحضاري وما وصلوا إليه من تطور فكري رفيع. كما توقفنا كتابات المصريين الدينية على الاعتقاد في أن القُدرة التي كان يحوزها الكاهن أو أي ممارس للسحر ممن تبحّروا في معرفة أسراره وطقوسه قدرة كادت لا تقف عند حدّ. فهو إذ ينطق بكلمات أو أسماء قُدرةٍ معينة، بالطريقة الملائمة، والنبرة المضبوطة، كان مستطيعاً أن **يشفي الأمراض، ويطرد الأرواح الشريرة** المسبِّبة للألم والمعاناة لدى من حلت بهم، بل ومستطيعاً أن **يحيي الموتى**، وأن يمنح الميت القُدرة على تحويل الجسد القابل للفساد إلى جسدٍ باق لا يطاوله العطب تستطيع الروح أن تسكنه إلى الأبد. كما آمن المصريون أيضاً بقُدرة الكاهن المتبحر في السحر على تمكين بني البشر بكلمات قُدرته من اتخّاذ أي شكل شاءوا، وقُدرته على **جعل الجمادات والصور تحيا وتتحول وتستجيب لأوامره، بل وجَعْل قوى الطبيعة ذاتها تمتثل لقدرته، وتسخير الريح والمطر والعواصف والأعاصير والنهر والبحر، بل والمرض والموت، في إلحاق الشر والأذى بخصومه وأعداء مصر.** وكان ذلك الاعتقاد في قُدرة الكاهن المتبحِّر في الحكمة على إتيان تلك الخوارق نابعاً من الإيمان بأن صاحب تلك الحكمة استخلص «كلمات القُدرة» من الآلهة، من السماء، ومن الأرض، ومما تحتها، وبأنه ـ وقد حاز تلك الحكمة ـ ظل قادراً على جعل الطبيعة ذاتها تستجيب لأوامره وتطيع كلمات قُدرته. وقد كان ذلك طبيعياً في ظل الاعتقاد الديني المصري بأن العالم ذاته خلق بـ «الكلمة» التي خرجت من فم الإلّه،

وهي الكلمة التي نبعت من تحوت، «قلب» (أي عقل) الإلّه الشمس رع، فنطق بها رع، وأوجد العالم. ولهذا، فإن حيازة الكاهن المتبحِّر في الحكمة لكلمات القُدرة اعتبرت قدرة سحرية لديه على **جعل الأرض تنشق، وجعل المياه تتوقف وتنحرف عن مسارها بل وتكوّم كومة إلى جانب، بل وجعل الشمس ذاتها تتوقف في السماء انصياعاً لكلمته**.. كل ذلك اعتبر ممكناً للمتبحّر في الحكمة المحتواة في الكتب التي ضمها «بيت الحياة المزدوج» أي مكتبات المعابد»[٢].

ولقد عملنا في هذا المبحث والذي قبله على استظهار بعض (لا كل، فالكل يتطلب مباحث تستغرق عمراً بأكمله) ما سلبه موسى (وهو أثمن بكثير مما حرَّض «الشعب» على سلبه من ذهب المصريين وفضتهم وثيابهم) من ديانته الأصلية ليقيم به أود ديانة لفّقها حول شخصية يهوه. وفي هذا الباب نركز على استظهار بعض المفاهيم و «الخوارق» السحرية التي نهبها من التراث الديني المصري واستخدمها في الحكي الفولكلوري الذي تألف منه كتاب ديانة يهوه إرساءً لسمعته ككاهنٍ / ساحر قادر، واختلاقاً لما أسماه مالينوڤسكي في عصرنا بـ «ميثولوجيّة سحريّة جارية»، تحالَف فيها (بخاصة في التوراة) السحر مع الأسطورة فظل يطلق على حاضر كل جيل من أجيال البشر الذين انطلى ذلك التحالف عليهم قوى ماض سحيق غائمٍ، كما قلنا، لم يعد هناك من سبيل للتحقق مما وقع فيه إلا ما أُترِعَت به تلك الأسطورية من صياغات نُهِبت نهباً عديم التورع من الديانة المصرية.

٢
السحر في سرّية اسم الآله

أقام موسى الديانة التي صنعها، من أول لقاء حكى عنه مع المعبود الذي أقيمت تلك الديانة حوله، حول صفتين أساسيتين هما الغموض السحري، والبطش الدموي.

ولقد يبدو مثل هذا القول من قبيل التقوّل على ديانة توحيدية كبرى. ولكن، لنصغ إلى هذا الكلام الذي جرى به قلم كاتب يهودي من دعاة الديانة:

«كان المعبود (حتى في زمن متأخر نسبياً كزمن بناء معبد سليمان، أي إلى ٥٨٦ ق.م.) معبوداً أضفيت عليه صفات بشرية تشبيهية (Anthropomorphisms) وظل معتبراً إلّهاً قَبَلياً، و «رب الجنود» الذي كان تابوته المقدّس، وقد آمن اليهود بأنه ساكن فيه، يُحمَل كوثن حافظٍ واقٍ، على أكتاف عبادة الأخصّاء، بني إسرائيل، إلى ميدان القتال، كيما يؤمِّن لهم الانتصار على العدو. فلا سبيل إلى التشكك في الحقيقة الماثلة في أنه كان إلّهاً باعثاً على الرعب ذا شبه وثيق ببعل ومولوك، على النحو الذي صوّره هذا المزمور:

«ارتجّت الأرض وارتعشت
أُسُس الجبال ارتعدت وارتجّت لأنه غضب
صعد دخان من أنفه ونار من فمه أكلت
جمرٌ اشتعلت منه
(المزمور ١٨: ٧ و ٨) (٣).

وقد أشرنا قبلاً إلى أن هذا الكاتب وغيره من دعاة الديانة لجأوا إلى هذا الضرب من التلّون على سبيل التأقلم للون البيئة الفكرية، فتصنّعوا الموضوعية والحيدة العلمية وبدأوا يكتبون «اعترافات» كهذه وفي ذيلها - بالانسياب الناعم الأملس المعهود - يحاولون استنقاذ سمعة الديانة بحيل «الشطارة» الفكرية التي تظل شفافة وضئيلة.

والذي يعنينا، على أية حال، قول هذا الكاتب أنه لا شك في أن يهوه

ظل، حتى ذلك الزمن المتأخر نسبياً، إلّهاً «باعثاً على الرعب ذا شبه وثيق ببعل ومولوك». والحيلة الشاطرة التي لجأ إليها الكاتب قوله أنه ما هكذا اطلاقا صوّر موسى الإلّه، وما هكذا إطلاقا صوّره النبييم، وأن تلك صورة بدائية متضادة تماماً مع تعاليم موسى والنبييم(٤).

والمتضاد مع الحقيقة التي تنضح من صفحات التوراة هو هذا القول. فموسى - عن عمدٍ وإصرار - هو الذي صنع المعبود على تلك الصورة «الباعثة على الرعب»، «وأنبياء» اليهودية ظلوا يستصرخونه قائلين «أشرِق، يا إلّه النقمات، يا رب أشرِق». والذي يشرق هو الإلّه الشمس، رع، الذي سلبه موسى للشعب(*)، لكنه حُوِّل هنا إلى شيطان ناري.

والحقيقة التي تعامى عنها الكاتب اليهودي وهو يقول هذا الكلام للمعاصرين، المغسولة أمخاخهم بما فيه الكفاية وأكثر على أي حال، أن موسى لم يكن مستطيعاً أن يعطي «الشعب» إلّهاً غير الإلّه المثير للرعب ذاك، ولم يكن بوسعه، مهما كانت إرادته وعظمته وقدراته التنظيمية «أن يحقق انجازه العظيم» الذي وصفه الكاتب بأنه كان «تحويل ما كان في الأصل قطيعاً من عبيد آبقين وأخلاط بشرية غارقة في الجهل والبربرية إلى شعب متجانس تجانساً معقولاً أمكن أن يُخضَع لانضباط فرضه تقنين ديني / أخلاقي رفيع»(٥)، لولا أنه أخضع «الشعب» بذلك الإلّه الناري المحارب الدموي المخوف.

وتلك حقيقة لا شك أن الكاتب اليهودي الذي أوردنا كلامه الزئبقي على وعي كامل بها، ولا شك أنه مدرك، من وعيه الكامل بها، أن موسى كان واقعاً في مأزق مع ذلك «الشعب» الذي كان في الأصل، كما وصفه ببلاغة، «قطيعاً من عبيد آبقين وأخلاطٍ بشرية غارقة في الجهل والبربرية». فموسى، عندما عاد من مضارب مديان وفي مخلاته الثقافية حكايات يثرون حميه عن معبود المديانيين يهوه، وفي رأسه المعذّب بالطموح فكرة تأسيس ديانة جديدة حول ذلك المعبود، لم يكن أمامه

(*) انظر الترنيمة إلى يهوه من سفر المزامير قبل تنقيحه الواردة في ص ٧ بصدر الكتاب.

إلا أحد خيارين: (١) أن يحاول التبشير بتلك الديانة الصحراوية المتخلفة كما جاء بها من مديان بين المصريين، وهو ما كان مستحيلاً - بطبيعة الحال - لأن المصريين كانوا أحرياء بأن يضحكوا منه، وكان خطراً - في الوقت ذاته - على حياته وهو الذي كان قد نجا بشق الأنفس قبل سنوات قليلة من الموت على أيدي كهنة آمون بين من مات من كهنة آتون بتهمة الهرطقة، أو (٢) أن يحاول إيجاد عباد آخرين لتلك الديانة يلقنهم إياها بعد تلفيقها تلفيقاً جيداً بما يأخذه لها من الديانة المصرية.

والواضح من تاريخ العملية أن موسى لم يجد من يعلّمه تلك الديانة إلا من وصفهم الكاتب اليهودي بقطيع العبيد الآبقين الغارقين في الجهل والبربرية، أي أشتات البدو الرعاة سلالة الآراميين التائهين الذين كانوا قد تسللوا واستوطنوا في بعض مناطق شرق الدلتا (أرض جاسان، كما أسمتها التوراة) في ظل الرعاة الهكسوس، ثم - لما نظّف أحمس أرض مصر من سوأة وجود الهكسوس - رحل بعض العبيد الآبقين معهم وبقي البعض الآخر كقطيع من ضيوف غير مرغوب فيهم اعتبرهم المصريون «شراً حل بالأرض» على حد قول مانيتّو.

غير أن موسى، وقد وجد تلك الأشتات، وقرّ قراره فيما بدا على اتخاذها عباداً لإلّهه الجديد يهوه، كان على علم - بغير شك - بما كان متوافراً لدى الطبقة الحاكمة المصرية (التي كان منها إلى ما قبل هربه إلى مديان) من معلومات عن أولئك البدو المتسللين، وكان ملِمّاً، بفضل تلك المعلومات، بتاريخهم الديني وبأنهم عندما تسللوا إلى مصر من تشردهم في الصحراء (كآراميين تائهين، كما وصفتهم التوراة) وفدوا ومعهم إلّههم حداد (الذي عرف أيضاً باسم شدّاد)، وهو إلّه شديد الوطأة مخوف من فصيلة «بعل ومولوك» التي أشار إليها الكاتب اليهودي. وعلى ضوء علمه بكل ذلك، أدرك موسى بغير شك ما اعترض طريقه إلى تنفيذ فكرته الخاصة بجعل يهوه إلّهاً لأولئك القوم من صعوبات كان أخطرها ما تعلق باسم ذلك الإلّه. ومما يحكيه سفر

الخروج، تخلص موسى من تلك الصعوبة بالطريقة التي يوقفنا تاريخه في التوراة على أنه تخلص بها من كل مآزقه: باللوذ بديانته الأصلية، الديانة المصرية وسلب مخرج منها كان - بطريقة مواتية للغاية - مفهوم سرّية إسم الإله، وهو مفهوم كان منشوءه الإيمان المصري بأن ذلك الاسم المقدس شكّل أفعل وأمضى كلمة من كلمات القُدرة في الكون: فالإله، عندما «حدّثه قلبه» (تحوت) بفكرة خلق الكون من الفوضى الأولى، كما تخبرنا الصلاة المتضمنة في بردية نسي آمسو[٦]، صنع فمه أولاً، وبفمه نطق باسمه الذي ظل مكنوناً منذ الأزل ولم يعرفه إلا قلبه، فكان نطقه بالاسم الخبيء كلمة القُدرة التي أوجدت الكون. وحتى بعد الخلق، ظل الاسم مكنوناً وخبيئاً، حتى بالنسبة لملكة السموات ايزيس «العارفة بكل الأسرار»، مما دفعها لاستخدام الحيلة سعياً للوقوف عليه(*).

في ذلك الإيمان المصري بقداسة اسم الإله إيماناً نطق بمدى خضوع الفكر المصري واتضاعه أمام الألوهة، وإيمانه بالقُدرة القادرة على كل شيء الكامنة حتى في مجرد الإسم الإلهي، وجد موسى مخرجه من المأزق الخاص باسم المعبود بعد أن فشلت حيلته الأولى التي اجتهد بها في جعل اسم معبوده غامضاً ملغّزاً. ففي أول الأمر، (الاصحاح الثالث من سفر الخروج) حكى موسى أنه، عندما كلفه الإله بالذهاب إلى «الشعب» ليعلن أنه «التقى إله الآباء»، استوضح الإله اسمه قائلاً «ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم إله آبائكم أرسلني إليكم. فإذا قالوا لي ما اسمه، ماذا أقول لهم؟» وأن الإله قال له أن اسمه «أهيه الذي أهيه» وقال له «هكذا تقول لبني إسرائيل: أهيه أرسلني إليكم»! (خروج ٣: ١٣ و ١٤).

ومن الغريب طبعاً ألا يكون موسى عالماً باسم ذلك الإله الذي ابتدره قائلاً في أول لقاء بالصحراء «أنا إله أبيك إله ابراهام وإله إسحق وإله يعقوب» (خروج ٣: ٦) ويضطر إلى سؤاله عن اسمه. لأنه - حتى إن

(*) انظر في ذلك «قراءة سياسية للتوراة»: اسم الإله المكنون.

كان يهوه لم يُعرف عند الآباء باسمه ذاك، بل باسم آخر، كما سنرى بعد ـ كان موسى حريـاً، وهو ليس أياً كان، بأن يكون ملِمّاً بالأقل باسم إلّه آبائه ذاك، أياً كان ذلك الاسم. لكنه لم يكن يعرف، بطبيعة الحال، لأنه لم يكن آرامياً تائهاً، بل كان كاهناً مصرياً آبقاً طمح إلى التملّك على «شعب» من العبيد الآبقين.

والذي يبدو مما حدث بعد ذلك، على أية حال، أن الحيلة لم تنطلِ على «الشعب»، لأن موسى اضطر (في الاصحاح السادس من سفر الخروج) إلى الحكي، أو اضطر من كتبَ الحكايات ونسَجَها حوله إلى الحكي أن ذلك الإلّه قابله في مرة لاحقة وقال له «**أنا الرب. وأنا ظهرت لابراهام واسحق ويعقوب باسم الشدّاي** (وقد غيرت في الترجمة العربية إلى «بأني الاله القادر على كل شيء»)، **وأما باسمي يهوه فلم أعرف عندهم**» (خروج ٦: ٢ و ٣). وكان ذلك أقرب ما استطاع موسى أن يصل بالاسم إلى مشابهة الاسم الحقيقي لإلّه «الشعب»، وهو «حداد/شدّاد» الذي دعي، بعد تأثر الآراميين التائهين، قبل أن يدفعهم الجوع إلى مصر، بأسطورية آلهة أوغاريت وكبيرها «إيل» الذي صارعه يعقوب وأوشك أن يقهره فبات اسمه «اسرائيل»، باسم «بعل حدّاد» أو «بعل شدّاد» وأُسكِن جبل صفون (الأوليمب الكنعاني)(*) وعبده «الشعب» بذلك الاسم على أطراف شرق الدلتا. فـ «الشدّاي» تحريف خفيف لـ «شدّاد» أي الشديد القوي، أو «القادر على كل شيء» كما فسر المترجمون الأتقياء الاسم في النسخة العربية تجنبـاً لايراد اسم «الشدّاي» التي تعني «القدرة الرهيبة الصانعة للخوارق»(٧).

وبعد هاتين المحاولتين، أعلم موسى «الشعب» أنه قد تلقّى تعليمات صريحة محددة من الإلّه بحظر تداول اسمه بغير طائل، وهو ما نقل إلى العربية «لا تنطق باسم الرب إلّهك باطلاً. لأن الرب لا يبرىء من

(*) انظر نفس المرجع السابق: بعل صفون.

نطق باسمه باطلاً» (خروج ٢٠: ٧)، ونتيجة لهذا الحظر، أُحِلّ محل أسماء «الشدّاي»، و «أهيه الذي أهيه»، و «يهوه»، اسم أدوناي، أي السيد، أي الرب، وهي مرادف بعل الكنعانية، وشبيهة شبها ملفتاً بـ «أدونيس».

وكانت نتيجة كل ذلك التلغيز والتمويه اختلاق أحجية «إلّهية» انشغل بمحاولة فك طلاسمها كهنة وسحرة ومتعالمون من كل العصور بحثاً عما أسماه روبرت جريفز[٨] بالاسم المبارك لمعبود اليهود المقدس «ذلك الاسم الذي بات مكنوناً بدرجة جعلته لا يُنطَق به إلا مرة واحدة في السنة، همساً، على لسان الكاهن الأعلى، عندما يدخل قدس الأقداس وبات من المحرّم الافصاح عنه كتابة»! ويشير جريفز إلى قول يوسف بن ماتياس أنه وقف على ذلك الاسم الخبيء، **وإلى قول كليمنس السكندري أنه - وإن لم يقف عليه - خمّنه بعد الاطلاع على برديّة مصرية بها نص سحري**، ثم يضيف قائلاً أن ذلك الاسم الخبيء «يرجّح أنه معقد للغاية وطويل طولاً غير عادي إذ يصل عدد حروفه إلى ما بين ٤٢ و ٧٢ حرفاً»!

وبهذه الطريقة، حصل يهوه على اسم خبيء كاسم الإلّه الشمس رع، وتحول اجتهاد موسى في التخلص من مأزق الاسم المبارك إلى حكاية سحرية أخرى مهولة أضيفت إلى سحريّات الديانة.

إلا أنه، هنا أيضاً، حدث لما نُهب من الديانة المصرية بشأن اسم الإلّه المكنون نفس ما حدث لما نُهِب من رموز ومفاهيم انتُزعت من سياقها وأُنزلت من سماويتها إلى استخدامات أرضية ظلت محدودة بحدود السلب وانتزاع كل ما بيد الغير.

فسريّة اسم الإلّه في الديانة المصرية، كما أسلفنا، كانت تعبيراً عن إيمان عميق بقداسة الإسم وتعبيراً في الوقت ذاته عن خضوع الفكر المصري واتّضاعه في مواجهة الألوهة.

فما الذي حدث لتلك السرّيّة عندما استخدمها موسى كحيلة للتخلص من مأزقه الذي نشأ عن محاولته افهام «الشعب» أن المعبود

المدياني البركاني يهوه كان هو عينه إلّه الآراميين التائهين «حدّاد/شدّاد»؟

حدث أن تلك السرّيّة استُخدِمت ـ على النحو الذي استوضحه روبرت جريفز ـ في عملية تضخيم مصطنعة ذات مضامين سحرية مشرّبة بارهابية روحية وفكرية، بعيدة كل البعد عن السياق الديني المصري الذي نهبت منه، لشخصية إلّه وجد موسى من الضروري، كيما يجعله مقبولاً لدى «الشعب»، أن يعطيه صورة بالغة الشراسة موغلة في الدموية.

في كتابه الممتع «البطل ذو الوجوه الألف»، يقول كامبل أن العملية التركيبية التي تدمج فيها هوية إلّه شمسي بإلّه عواصف وأعاصير عملية مألوفة، ويضرب المثل عليها بأسطورية يهوه الذي وحّدت في شخصه ملامح الإلّهين يهوه إلّه العواصف والأعاصير، وإيل الالّه الشمسي. إلا أننا، مع كل الاحترام الواجب لهذا الباحث العظيم، نستأذن في تعديل تلك الصياغة قليلاً. فالذي حدث في كتابَة «العهد القديم» أن يهوه ابتلع إيل تماماً، إذ أطعمه الكهنة المؤلفون والمحررون إياه، ولم يتوحّد به. ولقد كان ذلك طبيعياً متى اعتبرنا بأسطورية إيل التي وصف فيها بأنه «أب شفوق رحيم». أما الذي كان صالحاً بحق للتوحّد بيهوه الإلّه البركاني الدموي، فإلّه العواصف والأعاصير «المُرعِد»، كما وصفته نصوص رأس شمرا، بعل حداد، التالي لإيل في المكانة بعائلة أوغاريت الجليلة من آلهة سوريا وفلسطين، والذي عبده «الشعب» في مصر باسم «بعل صفون»، أي سيد جبل صفون. وقد كان ذلك البعل المُرعِد ببروقه وأمطاره وزلزلته الأرض هو المعبود الذي أدت حنكة موسى كرجل دولة وكاهن متمرس إلى إدماجه في شخصية معبوده البركاني يهوه، وليس إيل الذي لم يبق منه لدى الأراميين التائهين إلا اسمه مذيّلاً لأسمائهم المباركة ابتداء من يعقوب/إسرائيل.

وفي سفر الملوك الثاني نشهد أول محاولة جادة ودموية للغاية

لتخليص يهوه من مكوناته الأوغاريتية، وهي محاولة حركة الاصلاح الديني التي تزعمها الكاهن حلقيا «الكاهن العظيم»، كما أسماه «العهد القديم»، في ظل يوشيا بن آمون بن منسّى، وهُدِم خلالها المذبح المقام في بيت إيل، كما ذُبِح كهنة البعليم (أي الآلهة المدعوة باسم بعل) وأخرِجت عظام الموتى منهم من قبورها وأحرقت. (الملوك الثاني ٢٣: ٤ ـ ٢٠).

غير أن كل ذلك حدث بعد موسى بقرون عديدة (في ٦٢٢ ق.م.)، وحدثَ لدواع سياسية كهنوتية نجمت عن تغيّر أوضاع الكهنة، ولا يلغي كون ذلك المعبود الغامض الذي أُعطي اسماً غامضاً وركّب تلفيقياً من إله حيّة، ومعبودٍ ناري بركاني، ووثنٍ قضيبي، وإله كلداني مكنعن (حدّاد/شدّاد/بعل صفون) ظل هو «السيد» أدوناي، الرب، الإله الذي انتهى النبيبم إلى جعله «خبيثاً»، وهو «يهوه» الذي دعي في «العهد القديم» بذلك الاسم، ودعي باسم «ايلوهيم» (= الآلهة لا «الله» كما هي مترجمة في النسخة العربية أو كما هي مترجمة في نسخة الملك جيمس) وباسم «السيد الرب». ولعله مما يساعدنا على الوعي بالعمق السحري لكل ذلك التلغيز الخاص باسم المعبود وهويته المركّبة أن نلاحظ أن حركة الإصلاح الديني التي أدارها حلقيا ابتداء من ٦٢٢ ق.م. لم تقتصر على ذبح كهنة الشقّ الكنعاني من يهوه وإخراج عظام الموتى منهم وحرقها، بل شملت أيضاً «السحرة والعرافين والترافيم والأصنام وجميع الرجاسات التي رُئيت في أرض يهوذا وفي أورشليم، أبادها يوشيا ليقيم كلام الشريعة المكتوب في السفر الذي وجده حلقيا الكاهن في بيت الرب» (الملوك الثاني ٢٣: ٢٤)، علماً بأن ذلك السفر لم يُعثَر له بعد تلك المذابح والمحارق التطهيرية الشبيهة بحركات الـ putsch الفاشية في زماننا على أي أثر. وبهذه المذابح والمحارق، تسنى ـ بعد موسى بقرون عديدة ـ إفراد «يهوه» معبوداً للشعب(*).

(*) انظر في ذلك «قراءة سياسية للتوراة»: الإفراد ـ سفر الشريعة .

ولقد كان ذلك الـ putsch الفاشي الديني ضرورياً ـ فيما بدا ـ لأن كهنة معبد يهوه وجدوا في التعاظم المستمر للعنصر السحري الذي أرساه موسى في أسس الديانة، وفي ائتلاف ذلك العنصر مع شعائر وطقوس «كهنة المرتفعات» الذين عبدوا إيل والبعليم (أي الشق الكلداني المكنعن من المعبود المركّب الذي صنعه موسى للشعب عند اخراجه من مصر) ما اعتبروه تهديداً تجاوز الحد المقبول لسلطانهم ومزاياهم.

وبطبيعة الحال، كان المسؤول الأول عن ذلك موسى. ولذلك عمد يوشيا وحلقيا في قيامهما بذلك الـ putsch إلى إبراء ذمة موسى مما حدث عن طريق الادّعاء بأن العمال الذين كلفوا بترميم الهيكل مكّنوا حلقيا الكاهن ـ من خلال أعمال الهدم والترميم التي كانوا يقومون بها ـ من العثور على كتاب أسماه ذلك الكاهن باسم «سفر الشريعة»، وبأن ذلك السفر عندما وضع تحت أنظار يوشيا وقرأ ما فيه «مزق ثيابه»! وتمزيق ثياب الملك هنا علامة على خطورة الأمر، وتعبير عن أن ما جاء في ذلك السفر الذي عثر عليه صدفة أثناء أعمال الترميم (والذي كان كاتبه في الحكي موسى) أوضح للملك الصالح وكاهنه حلقيا أن كل ما سبق من معتقدات وممارسات لم يكن صائباً أو سليماً، فيوشيا، بعد أن مزق ثيابه، «أمر حلقيا الكاهن وأخيقام بن شافان وعكبور بن ميخا وشافان الكاتب وعسايا عبد الملك (أي الكاهن الأعلى وأربعة شهود عدول) قائلاً اذهبوا اسألوا الرب لأجلي ولأجل الشعب ولأجل كل يهوذا من جهة (بشأن) كلام هذا السفر الذي وجد. **لأنه عظيم هو غضب الرب** الذي اشتعل علينا **من أجل أن آباءنا لم يسمعوا لكلام هذا السفر ليعملوا حسب كل ما هو مكتوب علينا**» (الملوك الثاني ٢٣: ١٢ و ١٣) والمعنى واضح. فموسى لا ذنب له في كل ما حدث، لكن الذنب ذنب «آبائنا الذين لم يسمعوا لكلام السفر» الذي توحي الحكاية بأن كاتبه موسى. وبهذه اللعبة الروائية اللطيفة أمكن ليوشيا وحلقيا (أو أمكن لمن حكوا الحكاية عما

فعله يوشيا وحلقيا) ذبح كهنة الشق الكلداني المكنعن من المعبود الذي صنعه موسى وهدم بيت إيل وغيرها من أماكن عبادة ذلك الشق، وتبرئة موسى في الوقت ذاته من مسؤولية صنع يهوه تركيبياً من يهوه وبعل صفون عن طريق الادّعاء بوجود سفر لا وجود له كما أشار ابن عزرا، وبأن كاتبه موسى، وبأن «آبائنا لم يسمعوا لكلامه». والطريف في الحكي أن حلقيا الكاهن ومن معه ـ عندما كلفهم يوشيا بالذهاب إلى الله وسؤاله بشأن الكلام الذي ورد في ذلك السفر الذي عثر عليه فجأة، لم يذهبوا إلى الله، بل ذهبوا إلى امرأة عرافة اسمها خلده امرأة شلوم كانت ساكنة في القسم الثاني في القدس وكلموها في الأمر. وهذا غريب حقاً، لأن حلقيا كان الكاهن الأعلى والمفروض أن يكون اتصاله بيهوه رأساً داخل الهيكل، لا عن طريق امرأة عرافة (ساحرة). لكن هذا هو ما حدث. وعندما كلموا المرأة في الأمر، قالت لهم «هكذا قال الرب إله إسرائيل. قولوا لمن أرسلكم (أي الملك يوشيا) إليّ أنه هكذا قال الرب: هأنذا جالب شراً على هذا الموضع وعلى سكانه (لأنهم لم يسمعوا) كل كلام السفر الذي قرأه ملك يهوذا (يوشيا). من أجل أنهم تركوني وأوقدوا لإلهة أخرى لكي يغيظوني (!) بكل عمل أيديهم فيشتعل غضبي على هذا الموضع ولا ينطفىء» (الملوك الثاني ٢٢: ١١ـ١٧).

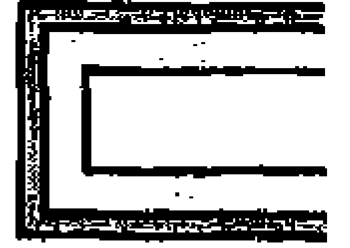
والكلام واضح بما فيه الكفاية. فالذي يتكلم هنا قائلاً «فيشتعل غضبي على هذا الموضع ولا ينطفىء» يهوه الإله البركاني الذي كتبت الحكاية كلها في سفر الملوك الثاني: (١) إبراء لذمة موسى، مؤسس الديانة ومنشىء الكهنوت، من مسؤولية دمجه مع بعل صفون وقد شرع الكهنة في تخليصه من ذلك البعل ومن إيل في وقت معاً، و (٢) تبريراً للمذبحة الوحشية التي قام بها كهنة هيكله تخلصاً من زملائهم ومنافسيهم من كهنة وسحرة كانوا قد بدأوا يشكلون خطراً على سلطانهم ومزاياهم.

لكن ذلك كله ظل يجري على مستوى الكهنة وظل يُحكى في حكيهم. أما المعبود ذاته فظل كما صنعه موسى من مبدأ الأمر، معبوداً رهيباً

بالغ الشراسة شديد البطش مغلّفاً بضباب الغموض السحري، ذلك الغموض الذي نلتقي به بقوة في القبّالة اليهودية:

«في القبّالة، اعتبرت أصوات حروف الأبجدية وأشكالها مكوِّنات فعلية للواقع، وهو اعتقاد ترسّخ بحيث بات بالوسع القول بأن القبّالي المتمكن مستطيع ـ من خلال النطق نطقاً صائباً بالأسماء (أسماء الملائكة والشياطين) وباسم الإلّه ذاته ـ أن يحوز لنفسه قدراتها وقدرات الإلّه. والمشاهد أن النطق باسم يهوه أحيط دائماً بحرص بالغ. وفي الأزمنة القديمة، كان الكهنة لا يجرؤون على تعليم أي تلميذ لهم النطق بذلك الاسم إلا مرة واحدة كل سبع سنوات، وكان الكتبة الذين استنسخوا رقائق التوراة مطالبين بأن يجعلوا أذهانهم في حالة تعبُّد عند كتابة الاسم، فإذا ما أخطأوا في كتابة حرف واحد منه بات الخطأ غير قابل للتصحيح لأنه غير مسموح بمحو أي حرف أو جزء من الاسم بعد أن يكتب، ولذلك كان النهر الذي يقع فيه الخطأ يسحب بأكمله من الاستخدام»[٩].

والقبّالة ـ كما هو معروف ـ مذهب سحري سري بدأ العالم يعلم بوجوده عندما نُشِر كتاب القبّالي اليهودي الأسباني موشه بن شم توف في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، أي بعد موسى بسبعة وعشرين قرناً أو أكثر، مما يشير إلى ترسّخ البُعد السحري الذي أعطاه موسى لمعبوده يهوه، ابتداء من اسمه الخبيء، وأعطاه للديانة من أول ظهور لها (في مباراة السحر مع كهنة مصر)، بل وأعطاه لكهنتها اللاويين الذين قال عنهم المتنبىء ملاخي «شفتا الكاهن تحفظان معرفة ومن فمه يطلبون الشريعة لأنه رسول رب الجنود» (٢: ٨) فشفتاه تحتفظان بـ «المعرفة» الحكمة الخفية، ومن تلك الحكمة الخفية تُستمَد الشريعة بوصف الكاهن رسول يهوه، أي الواسطة بينه وبين «الشعب». ولهذا اكتسب اسم «كوهين» و «كاهان» (مفرد كوهانيم وكاهانيم أي الكهنة) سرّيّة وقداسة شبيهتين بما أضفي على اسم المعبود ذاته، حتى اعتبر تداول الاسم بغير اجلال ذنباً وخطيئة.



٣ سحر البطش الدموي في صورة الاله

ينبغي أن تظل نصب أعيننا ونحن نبحث في أصول الديانة التي صاغها موسى حول يهوه حقيقة أساسية لا مؤدى لغيابها - أو تغييبها عمداً على سبيل التقى والورع - إلا إخضاع العقل لما أراد موسى وكهنته إخضاع ذلك العقل له من إيهام - تلك الحقيقة أن وراء كل «سرد» للتاريخ، أو - بالأحرى - تأليف للتاريخ في كل سفر من أسفار التوراة و «العهد القديم» نهجاً ثابتاً لا سبيل إلى تسميته إلا بـ «**التأريخ بالتمنّي**».

والذي استمات المؤلفون اليهود في إيهامنا به أن «كتابهم» موحى به من السماء وأنه «كلمة الله».

«ولكن كيف يكون كذلك وهو منقول نقلاً في كل «كتاباتهم المقدسة» من الأدب الديني لشعوب أخرى أعرق حضارة؟ فتلك الكتابات لا تكاد تضم شيئاً لا نجده منقولاً من كتابات تلك الشعوب. لكنهم ينكرون ذلك بطبيعة الحال ويتمسكون بإرجاع تاريخهم إلى آدم سعياً إلى قدم وأصالة يظلان أسطوريين ككل تاريخهم»(١٠).

وفي جذور ذلك الإصرار على التشبث بالقدم والتاريخ التليد والأصل العريق يظل يصرخ الشعور بصغر الشأن والضياع. وكما يعمد المريض بالذهان إلى ضروب هذيانه ليخفف بها من وقع الواقع المبهظ المعاكس على نفسه الممزقة بالعذاب، عمد أولئك المؤلفون والمحرّرون إلى إعادة كتابة تاريخ للعالم والبشرية بالتمنّي ليصنعوا لأنفسهم وشعبهم المبارك تاريخاً مقدّساً فريداً أخصّ لا يجعلهم متساوين مع غيرهم من البشر فحسب بل ويجعلهم أعلى وأرفع وأعظم امتيازاً من كل أولئك الأغيار الآخرين(*).

(*) وحتى هذا الاعتقاد ابتلي القوم أنفسهم به نتيجة لعقدة النقص التي عذبتهم طويلاً من=

وتلك سمة في تأليف تاريخ مصطنع لليهود لم تفت أي باحث أو مفكر أزاح عن عينيه وعن فكرة غشاوة الورع المكذوب الذي يفرض على العقل وجوب تصديق ذلك التلفيق للتاريخ باعتبار التصديق مطلباً إيمانياً: «فكتابات اليهود المقدسة لا تكف عن التغني بأمجاد بني إسرائيل العسكرية، إلا أن هذه الأمجاد هي الأخرى، فيما نعتقد، أسطورية كتاريخهم كله. والدليل ماثل في أنه كلما جاء أي ذكر لليهود في تواريخ الأمم، إن ذكروا على الإطلاق ، كان ذلك ذكراً لانتصار حققه الشعب صاحب التاريخ عليهم، لا انتصار حققه اليهود عليه. وهكذا فإن انتصاراتهم التي تحفل بها كتاباتهم المقدسة ليست إلا من قبيل التعويض الأدبي (التأليفي) عن شعورهم بالافتقار إلى ما شهدوه لدى تلك الأمم التي عاشوا بينها من قوة عسكرية وسطوة سياسية. وكما يقول شبنجلر «لم يكن الكلدانيون وغيرهم بحاجة إلى اختلاق ما يدللون به على سطوتهم، فهم ـ في ظل آلهتهم ـ غزوا العالم وأخضعوه . أما اليهود، فلم يكن لديهم إلا تأليفهم الأدبي، فتشبثوا به، وحولوه إلى برهان نظري على عظمتهم تعويضاً عن غيبة أي دليل

= عيشهم بين المصريين، فحاولوا تعويضها باستنساخ اعتداد المصريين (القدماء) بكونهم مصريين. ومن ذلك التعويض، نبتت في أدمغتهم أخيلة العظمة التي غذاها موسى لمآربه الخاصة، فتخثرت في اعتقادهم بأنهم «شعب مختار» و«شعب أخصّ». فحتى في هذا، نهبوا من مصر:

يقول إرمان (وهو كاتب لا سبيل إلى الادعاء بتعاطفه مع المصريين) أنه «من المعروف جيداً أن المصريين اعتبروا انفسهم شعباً أصيلاً خالصاً نقياً من أية شوائب أجنبية. أولم يكونوا الشعب الفريد الذي خصّته الآلهة بحبها؟ أولم يكن أول تجلٍّ للآلهة العظام في مصر التي حكمها الإله الشمس كملك وحارب من أجلها وظلت سلالته تجلس على عرشها؟ ولهذا، فإن المصريين وحدهم هم الذين دعوا بـ «البشر» وظل غيرهم لا بشر. فأولئك الأغيار انحدروا من أصلاب أعداء رع الذين محقهم الإله الشمس في إدفو، وتمكنت قلّة من بينهم من الهرب، ومن أصلاب من هربوا جنوباً انحدر الأحباش، ومن الذين هربوا شمالاً انحدر الآسيويون، ومن الذين هربوا إلى الشرق انحدر البدو الرعاة، ومن الذين هربوا إلى الغرب انحدر الليبيون»!.

(Erman, Adolf: **«Life in Ancient Egypt»**, Op. Cit. p. 32).

موضوعي إيجابي ملموس. وفي التحليل النهائي، يظل ذلك التأليف للتاريخ كنز اليهود الوطني وهو كنز مدين بوجوده لكونه طل الاستجابة التي استجابوا بها لشعورهم بصغر شأنهم». وذلك الكلام الذي قاله شبنجلر يوضحه لنا ما نجده في «العهد القديم». فطبقاً لما يحكونه، تمكن حزقيا من تدمير جيش سنحاريب، بمساعدة يهوه، على أبواب القدس، في حين أن هزيمة جيش سنحاريب لم تكن على أبواب القدس بيد حزقيا ويهوه، بل كانت عند بلزيوم (مركز عبادة بعل صفون) على حدود مصر، ولم تكن معجزة حققها يهوه، ولم يكن لليهود ولا لإلٓهم دخل فيها، وكل ما هنالك أنهم استغلوا الكارثة التي لحقت بالأشوريين على حدود مصر ليصطنعوا لأنفسهم انتصاراً مجيداً. وحيثما لم يجدوا واقعة كهذه يأخذونها وينسبونها إلى أنفسهم، ظلوا يخترعون «الوقائع» اختلاقاً، كقسوة قلب فرعون، مثلاً، أو ضعف السوريين، إلى آخر تلك الضروب من التأليف. فنحن نجد في الاصحاح العشرين من سفر الملوك الأول، مثلاً ، أن ٧٠٠٠ من اليهود قتلوا ١٠٠٫٠٠٠ من السوريين في يوم واحد: «فنزل هؤلاء مقابل أولئك **سبعة أيام**. وفي **اليوم السابع** اشتبكت الحرب فضرب بنو إسرائيل (وكل الشعب كل بني إسرائيل **سبعة آلاف**) من الأراميين (السوريين) مئة ألف راجل في يوم واحد. وهرب الباقون إلى أفيق إلى المدينة وسقط السور على **السبعة والعشرين** ألف رجل الباقين» (الملوك الأول ٢٠: ٢٩ و ٣٠) ولابد أن ذلك الحائط كان حائطاً مهولاً بحق حتى يقتل سبعة وعشرين ألفاً مرة واحدة. ونحن إذا قرأنا كلاماً كهذا في كتاب وثني نهز رؤوسنا ونقول ميثولوجيا! لكنه في كتاب اليهود دين وحقيقة»[١١].

فهو تأريخ بالتمني، وميثولوجيا نعم، لكنها ميثولوجيا ناضحة بالسحر، مترعة بسحر الأعداد، كما يلاحظ نفس الباحث الذي أوردنا الاستشهاد منه: «والمشاهد أن هذه «الوقائع» وغيرها «تحدث» في التاريخ اليهودي دائماً وباستمرار في **اليوم السابع**، أو **السنة**

السابعة وتتطلب **أربعين يوماً** أو **أربعين سنة** كيما تكتمل، كما نجد في هذه الأمثلة القليلة: «وفي **السنة السابعة** أرسل يهويا داع فأخذ رؤساء مئات الجلادين» (الملوك الثاني ١١: ٤)، «في **السنة السابعة** لياهو ملك يهوآش. ملك **أربعين سنة** في أرشليم». (الملوك الثاني ١٢: ١) وهكذا فعل داود، وفعل سليمان. وكل هذه السبعات مجرد أمثلة قليلة، والسبب في ذلك أن الكتاب كله ميثولوجيا»[١٢]. وكان الأحرى به أن يضيف قائلاً «.. وسحر». فالعدد ٧ والعدد ٤٠ وكل تلك الأعداد (كما سيأتي بيانه) أعداد السحر.

وذلك ما نحن واجدوه باستمرار في «العهد القديم»: التمازج الوثيق الحميم للتأريخ الأسطوري بالتمنّي، بالسحر، بالعنف الدموي.

ومرة أخرى، تظل تلك مسؤولية موسى. فهو الذي ـ من عظم تلهفه على اختلاق شعب يقيم به مُلكاً لا ديانة ـ امتثل ببراغماتية رجل الدولة للواقع الثقافي لـ «الشعب» (أشتات العبيد الآبقين والأخلاط البشرية الغارقة في البربرية والجهل، على حد وصف الكاتب اليهودي أوزوبل) فأعطاه إلّهاً وديانة تمازجت فيهما، من الجذور، الدموية بالوحشية بالسحر. وجرياً على القاعدة التي أرساها موسى، ظل من ألفّوا كتاب الديانة بعده بقرون وحرروه من التراث المتناقل شفاها من تأليفه الأصلي لعبادة يهوه يعدّلون الواقع ويحولونه ويصوغونه ويقلبونه ويؤرخونه بالتمني ليكون متوائماً مع التوقعات التي أثارتها تلك الجذور التي غرسها موسى في التربة الفكرية والروحية، إن صح أن ندعوها كذلك، لعبادة يهوه. فكيما تظل سطوة الكهنة قائمة وكيما تظل قبضتهم محكمة على «الشعب صلب الرقبة» والرعديد الشاعر بحقارة الشأن في الوقت ذاته، ظل التاريخ يؤرَّخ بالتمني لإعطاء «الشعب» أمجاداً موهومة وقدرات فوق بشرية وصفات تطمئنه إلى أنه طالما ظل مطيعاً للكهنة عاملاً بـ «وصايا يهوه» ملتزماً بأحكامه ونواهيه، سيظل محل حب خاص ورعاية خاصة من جانب يهوه الإلّه المخوف الرهيب في قداسته الشديد في قوته الصاعق بسحره القوي

الذي يحارب بدلاً من شعبه ويفترس أعداء ذلك «الشعب» بلا رحمة.

ومن الحيل المفيدة في ذلك، كانت فكرة سرّيّة إسم يهوه المخوف شديد القداسة التي استعارها موسى من الديانة المصرية أصلاً، كما أسلفنا، ليخرج من مأزق تسمية الإلّه للشعب تسمية تقنع «الشعب» بأن ذلك الإله «إلّه آبائه» فعلاً. أما الشق الآخر، فظل سحر البطش الدموي في صورة ذلك الإلّه.

والتوراة وكل أسفار «العهد القديم» ناضحة بذلك «السحر القوي للمعبود المخوف» . وتوقفنا دراسة ديانات الشعوب البدائية على أن ذلك السحر الدموي بالذات ظل دائماً من أهم خصائص معبودات تلك الشعوب.

بدأ إرساء أسس الاعتقاد في السحر القوي للمعبود المخوف يهوه مبكراً بتصويره كقُدرة سحرية تدميرية هائلة. وبقدر كبير من الحصافة، صُوِّرت تلك القُدرة التدميرية الهائلة في جانب «الشعب» وضد أعدائه الذين كانوا، عند ابتداء تاريخ يهوه كإلّه راغب في جعل «الشعب» ابنه البكر، المصريين الأشرار. ولقد كان ذلك من قبيل الحصافة لأنه لو كان موسى قد بدأ خلق ميثولوجيتّه السحرية الجارية (آنذاك) بتوجيه قدرة يهوه التدميرية إلى «الشعب» لأفزعه وأبعده عن ذلك المعبود المخوف بدلاً من أن يجتذبه إليه، ولذا فإنه، في حين صُوِّبت تلك القُدرة الرهيبة إلى صدور الأعداء، ظل ما أراده يهوه، فيما يخص «الشعب»، إنقاذه «من مذلّة مصر وتمليكه أرضاً تفيض لبناً وعسلاً» وتمكينه من ذبح أصحابها (خروج ٣). وذلك ما يشير إلى أن موسى ـ قبل أن يقدم على مغامرته ـ كان قد هضم جيداً كل ما كان متوافراً من معلومات عن «الشعب»، وتفهّم بذلك نوعية النوازع الأساسية المحرِّكة له وهي الدموية البدوية بالغة الشراسة، والجشع عديم الاعتدال، والرغبة المستعرة في أخذ كل ما بأيدي الآخرين. وإذ تفهّم موسى ذلك، بدأ إرساء أسس أسطوريته السحرية بإغواء «الشعب» بخير الجزاء إذا ما عبد يهوه، ومنّاه بتمكينه من إشباع تلك

النوازع وأخذ أراضي «سبع شعوب أكثر وأعظم منه» وتمكينه من ضربهم وذبحهم (تثنية ٧: ١ و ٢)، وكعينّة وعربون للشعب حتى يميل إلى يهوه «ورجل الآلهة » موسى، أكد موسى للشعب أن سحر يهوه سيمكّنهم من سلب المصريين. فأي نعمة أكبر من هذه كان يمكن أن يحلم بها شعب كهذا من العبيد الآبقين وأخلاط البشر؟

لكنه، جنباً إلى جنب مع ذلك التأريخ بالتمني أي بطريقة «يا ليت هذا يحدث» أو «ماذا لو حدث الأمر بهذا الشكل»، لقدرة المعبود التي لا تحدّ وسحره العظيم وانحيازه الكامل إلى «الشعب»، أفلتت في الحكي بعض خواص المعبود الدموية. فبعد أن قالت الحكاية أنه اتفق مع موسى على كيفية استدراج فرعون إلى حيث يفترسه، التقى ذلك المعبود موسى في الطريق وطلب أن يقتله لولا أن سارعت زوجة موسى صفورة ابنة يثرون كاهن يهوه الذي علم موسى عبادته والتي كانت بغير شك عليمة بكيفية التعامل معه، فأراقت دم موسى بقطع غرلته (بتختينه) بقطعة صوان ومست بدمه رجلي يهوه فانفك عنه. (خروج ٤: ٢٤ ـ ٢٦).

واثر ذلك، تتابع ظهور الملامح الدموية للمعبود، إذ أفصح الحكي عن أول لقاء لموسى وهرون بفرعون عن أنه معبود جبار لا يتهاون في حقوقه إزاء عباده: «إله العبرانيين قد التقانا. (فدعنا) نذهب سفر **ثلاثة أيام** في البرية ونذبح لإلهنا لئلا يصيبنا بالوباء والسيف» (خروج ٥: ٣).

وبعد ذلك يأخذ يهوه، في ذلك التأريخ بالتمني الذي صُوّرت به قدراته السحرية التدميرية الرهيبة، في تدمير المصريين وافتراسهم من خلال تآمره مع موسى على «تقسية قلب فرعون حتى يُكثر آياته وعجائبه في مصر» (خروج ٧: ٣) ثم التضرر قائلاً «قلب فرعون غليظ. قد أبى أن يطلق شعبي» (خروج ٧: ١٤)، وفي سياق ذلك إنزال الضربات السحرية الرهيبة بمصر.

وبطبيعة الحال، كان ذلك ساراً للشعب. غير أن يهوه لم يكد يخرج

ذلك «الشعب» من مصر حتى بدأ يطالب بضحايا بشرية من أبناء «الشعب» قائلاً لموسى: «قدّس لي (قدم لي ضحية) كل فاتح رحم (كل بكر من بني إسرائيل من الناس ومن البهائم. إنه لي » (خروج ١٣: ١). وبطبيعة الحال، لم يرق ذلك للشعب، فمُوّهت تلك المسألة في النص المكتوب تمويها شفافاً للغاية ثم ـ وقد وجد الكهنة فيما يبدو أن الأمر كان سيؤدي إلى عصيان ـ اخترعت حكاية البدل النقدي، حتى لا يخرج الكهنة هم أيضاً فارغين، ولذا عُدّل النص في نفس الاصحاح إلى «لذلك أنا أذبح للرب الذكور من كل فاتح رحم (ولكن) أفدي كل بكر من أولادي» (خروج ١٣: ١٥) وهو التعديل الذي أدى ـ كما أسلفنا ـ إلى زلّة «شاقل القدس» الفاضحة للتلاعب في النص.

وفي نفس الوقت الذي كانت تجري خلاله تلك التضحيات بالبكور، كان التأريخ بالتمني يوصّل إلى ذروة درامية رأى إسرائيل فيها «المصريين أمواتاً على شاطىء البحر. ورأى إسرائيل الفعل العظيم الذي صنعه الرب بالمصريين فخاف الشعب الرب وآمنوا بالرب وبعبده موسى» (خروج ١٤: ٢٠ و ٢١) مما يوقفنا على أن «الشعب» كان رافضاً ـ حتى مذبحة المصريين على شاطىء البحر ـ أن يؤمن لا بيهوه ولا بذلك الرجل موسى، ويوقفنا في الوقت ذاته على فعالية ما أسماه مالينوڤسكي بالميثولوجية السحريّة الجارية التي يحيط بها المشتغل بهذه المسائل السحريّة نفسه والقوى الخفية التي يحوز قدراتها ويتعامل معها، تحقيقاً لمنافع الجماعة، وإرهاباً للجماعة في الوقت ذاته.

وذلك نمط استمر وتعزّز وتكثّف بامتداد حكي التوراة و «العهد الجديد» كله. فابتداء من تلك اللحظة الدرامية الكبرى (مذبحة المصريين) في تأليف تاريخ للشعب بالتمني، بات لقب يهوه الرسمي «الرب رجل حرب» (خروج ١٥: ٣) ووُصِف بأن «يمينه معتزّة بالقُدرة تحطّم العدو» (خروج ١٥: ٦) ولم يعد له مثيل بين الآلهة جميعاً في القداسة، ولم يعد إلّه مثله مخوفاً بالتسابيح صانع عجائب وخوارق

يمد يمينه فتبتلع الأرض أعداء الشعب. (خروج ١٥: ١١ و ١٢)، وبات بذلك رعباً لكل الشعوب التي وعد موسى «الشعب» بذبحها وأخذ أراضيها: «يسمع الشعوب فيرتعدون. تأخذ الرعدة سكان فلسطين. حينئذ يندهش أمراء أدوم. أقوياء موآب تأخذهم الرجفة. يذوب جميع سكان كنعان. تقع عليهم الهيبة والرعب» (خروج ١٥: ١٤ ـ ١٦)، وهو ما يعود سفر التثنية فيعد به «الشعب» مبيناً له منافع الانضواء تحت لواء يهوه وكهنته: «أنظر. قد دفعت إلى يدك سيحون ملك حشبون الأموري وأرضه. ابتدىء تملّك وأثر عليه حرباً. في هذا اليوم ابتدىء أجعل خشيتك وخوفك أمام وجوه الشعوب تحت كل السماء. الذين يسمعون خبرك يرتعدون ويجزعون أمامك» (٢: ٢٤ و ٢٥).

وفي حين يفعل يهوه ذلك بسحره العظيم (وهو مطلب ضروري فطن إليه موسى نظراً لجبن الشعب ونكوصه عن كل ما فيه خطر أو شبهة مقاومة) تقول تسبيحة موسى التي علمها لبني إسرائيل: «ترشد برأفتك الشعب الذي فديته. تهديه بقوتك إلى مسكن قدسك» (خروج ١٥: ١٣).

فالإآله أُعطي الصورة التي رُكّزت فيها كل القدرات الخفية التي أفزعت الإنسان القديم، وعُزِيت إليه قوى السحر التي اعتقد ذلك الإنسان ـ خاصة متى كان «غارقاً في الجهل والبربرية» ـ أنها الفاعلة في كل ظاهرة من ظواهر الكون، ثم قيل للشعب «أنتم أولاد للرب إآلهكم»(*) (تثنية ١٤: ١)، وقيل لهم أنهم شعب تفرد بتواطؤ ذلك

(*) وهذا أيضاً وما بعده استنسخه موسى من الديانة المصرية، ولكن في سياق مشوه مقلوب. ففي الترنيمة المصرية الواردة بالصفحة ١٢٠، يقول الإآله لفرعون «أنت ابني الأثير لدي»، ويقول له «إني أنصرك على كل الأمم وألقي الخوف منك في قلوب كل الشعوب» تماماً كما جعل موسى يهوه يقول للشعب، لكن الإآله في الترنيمة المصرية كان معنياً بتمكين فرعون من «محق كل عدو وسحق كل من يعبر حدود مصر»، بينما أخذ موسى محتوى الترنيمة وغيرها من الصلوات المصرية التي دارت في نفس المدار واستخدمت فيها نفس تلك الكلمات، فقلبها بشكل جعل الإآله فيها يعرض نفسه على «الشعب» كرأس حربة سحرية لعدوان «الشعب» المشتهى على كل الشعوب وأداة تخويف وارهاب تمكن «الشعب» من إبادة تلك الشعوب وأخذ أراضيها.

الإآله الجبار معه: «هل سمع شعب صوت الله يتكلم من وسط النار كما سمعتم أنتم وعاش؟ أو هل شرع الله أن يأتي ويأخذ لنفسه شعباً من وسط شعب (آخر) بتجارب وآيات وعجائب وحرب ويد شديدة وذراع رفيعة ومخاوف عظيمة مثل كل ما فعل لكم الرب إلهكم في مصر أمام أعينكم.. لكي يطرد من أمامك شعوباً أكبر وأعظم منك ويأتي بك ويعطيك أرضهم نصيباً»؟ (تثنية ٤: ٣٣ و ٣٤ و ٣٨).

ثم، وقد رسمت أبعاد تلك العلاقة (غير السويّة في الواقع بين إآله «سماوي» وبين البشر) وُضِع الخيار واضحاً أمام «الشعب»، وفي ذلك الخيار جُسِّدت العلاقة التعاقدية مثلثة الأطراف بين الإآله، و «الشعب»، والكهنة: «أنظر. أنا واضع أمامكم اليوم بركة ولعنة. البركة إذا سمعتم لوصايا الرب إلهكم التي أنا موصيكم بها اليوم (ونفذتموها في ظلنا نحن كهنته). واللعنة إذا لم تسمعوا لوصايا الرب إلهكم وزغتم عن الطريق التي أنا أوصيكم بها اليوم لتذهبوا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها (وانقدتم لكهنة آخرين غيرنا)» (تثنية ١١: ٢٦ ـ ٢٨).

وبهذا، أُرسي حجر الأساس في ميثولوجيّة موسى السحريّة الجارية التي نسجها حول يهوه، وتبقّى ـ بعد إرساء حجر الأساس ـ بناء الصرح السحري الكامل للديانة من خلال صنع الحكايات على سبيل التأريخ بالتمني ونسبة الخوارق إلى موسى ومن بعده إلى الأبطال القوميين والنبييم.

٤
السحر حكر لرجال الاله

أشرنا فيما سبق إلى التناقض الذي يستوقف الدارس للتوراة ونواهيها ومحرماتها بين تشديد يهوه على موسى بـ «ألا يدع ساحرة تعيش» (خروج ٢٢: ١٨)، وبين ما أترع موسى الديانة به من رموز وممارسات وطقوس ومفاهيم وادّعاءات سحرية. غير أن التناقض يظل ظاهرياً، ويتلاشى تماماً متى ألقينا بالاً إلى أن يهوه لم يقل لموسى «ولا تدع ساحراً يعيش». فالتحريم اقتصر على الساحرات الإناث. وهو أمر طبيعي ومنطقي في نص تضمن تعليمات إلهية نسبها إلى يهوه كاهن مصري تربى على اعتبار «الحكمة الخفية»، المستقاة من برديات «بيت الحياة المزدوج»، جزءاً لا يتجزأ من علم الكاهن وممارساته. بمعنى أنه لم يكن من المعقول أن يجعل موسى إلهه يضيف قائلاً «ولا تجعل ساحراً يعيش»، خاصة وأنه فطن ـ كما أسلفنا ـ إلى الأهمية البالغة للدور الذي أوقفه إلمامه بتاريخ «الشعب» على أن السحر كان مستطيعاً أن يلعبه في اجتذاب ذلك «الشعب» إلى عبادة يهوه، والسير وراء كهنوته الذي شكله من اللاويين، وبالتالي تمكينه من تحقيق مخططه الرامي إلى إقامة مُلْك جديد.

وكان طبيعياً بنفس القدر جعل الإلّه يُصدر تلك الرخصة بذبح كل أنثى تشتغل (أو يشتبه في اشتغالها) بالسحر، لأن السحر ـ بعد الانقلاب الپاترياركي لديانات الشرق الأدنى القديم وبحر إيجه وانتزاع الآلهة الذكور المكانة العليا من الإلاّهة العظمى، أو الإلاّهة الأم ـ كان قد بات حكراً لكهنة تلك الآلهة المذكّرة الذين كانوا، بطبيعة الانقلاب، من الرجال، وبالتالي حُرّمت ممارسته على الأناث لأن استمرارهن كساحرات كان يعني إدامة سلطة سحرية خطرة للإلاّهة الأم.

وفي عبادة يهوه التي كانت من ديانات الانقلاب الپاترياركي، كان

موسى، «رجل الآلهة»، بداية سلسلة طويلة من الكهنة والمتنبئين السحرة، وبسحره حقق مرحلة أولى من مخططه الطموح، لكنه انتهى نهاية سيئة للغاية.

(٤/أ) السحر ينقلب على الساحر

من الاعتبارات التي يمكن أن تجعل التحدث عن سحر موسى مستغرباً تلك التي أرستها في الأذهان الحيلة التوراتية المتكررة في كل سطر وصفحة مؤكدة أن «الرب الإلّه قال لموسى افعل هذا أو افعل ذاك». وهي حيلة لابد أنها باتت محرجة للغاية للدارسين اليهود الذين بدأوا يسلّمون ـ في مواجهة البراهين التي لا سبيل إلى المراوغة في شأنها ـ بأن التوراة وكل أسفار «العهد القديم» مؤلّفة ومحرّرة ومعدّلة وملّونة بأقلام بشرية في عصور مختلفة، مما يجعل حكاية «قال الرب الإلّه لموسى» هذه ـ في أفضل الأحوال ـ تخميناً ليس هناك ما يرغم العقل على التسليم بصحته، وفي أسوأها، ادّعاء أقل ما يقال فيه أنه اجتراء على الألوهة بإجراء أسطر الحوار على لسانها كما لو كانت شخصية روائية أو شخصية سينمائية.

ونحن ـ متى تخلينا عن ذلك الاعتياد على الانقياد وراء تلك الحيلة الروائية ـ أحرياء بأن نفطن إلى أن العقل والمنطق، بل والورع أيضاً واحترام الألوهة، اعتبارات تَجُبّ ذلك الاعتياد وتوقفنا على أنه لو كان الإلّه هو الذي أراد لأي فعل من الأفعال أن يحدث، أو لأي ظاهرة من الظواهر الخارقة أن تتحقق، لجعل الفعل يقع والظاهرة تتحقق بقوله للشيء كن فيكون كما حدث في خلق العالم، بغير حاجة إلى تدخل موسى أو غيره.

لكن الذي حدث في تأليف حكايات التوراة و «العهد القديم» أن المؤلفين والمحررين الشطار أرادوا، كما يقال، أن يحتفظوا بكعكتهم ويأكلوها في نفس الوقت. أي أرادوا مواصلة نسج أسطورية موسى السحرية، ونسج أسطورياتهم السحرية الخاصة بهم، اقتداء به، دون أن يعترفوا بأن أفعالهم في الحكي حكيت كخوارق سحرية، فظلوا

ينسبونها إلى «قداسة يهوه» و «قدرات يهوه» و «ذراعه القوية».

ولقد شهدنا في استعراضنا لفصول المباراة السحرية مع كهنة المصريين كيف أظهر الحكي، أو التأريخ بالتمنيّ الذي أعطانا سلسلة حكايات موسى وغيرها من سلاسل الحكايات الفولكلورية التي تألفت من مجموعها أسفار كتاب الديانة، كيف أُظهِر موسى كساحرٍ قوي مارس كل ألاعيب سحرة الشرق الأدنى القديم ، ابتداء من حيلة تحويل العصيّ إلى حيات، إلى حيلة تحويل الماء إلى دم، وكيف تعمد المؤلفون والمحررون أن يؤكدوا بأن كل ذلك لم يكن سحراً بل كان «فعلاً إلّهياً» لم يفعله الإلّه بنفسه نعم، لكنه فعله بواسطة موسى. ولكن لماذا؟ منطق الحكي - وهو ضمني وغير منطوق تحديداً - انبنى على أن يهوه فعل ذلك كيما يجعل موسى مقبولاً لدى «الشعب» ومحل تصديق منه، في حين ظل الزخم الحقيقي لكل ما فعله موسى وقاله منصباً على جعل يهوه مقبولاً لدى «الشعب» ومحل تصديق منه، وهو ما يقطع به الإصرار في الحكي على جعل الإلّه يقول بشكل لحوح متكرر «لكي يصدقوا أني أنا الرب» «لكي يؤمنوا بأني أنا الرب». وبطبيعة الحال، يتعطل التصديق بين هذين المنطقين المتعارضين، منطق اجتهاد يهوه في جعل موسى محل قبول وتصديق ومنطق اجتهاد يهوه في جعل يهوه محل قبول وتصديق، وهو تعطل للتصديق لا يمكن أن يفضي بالعقل إلا إلى بلوغ مشارف انكشاف الاختلاق الروائي في الحكي كله.

وعلى ضوء ذلك، لننظر في بعض خوارق السحر التي نسبتها الحكايات إلى موسى ثم اتخذتها منفذاً إلى التخلص منه.

> «ثم ارتحل موسى بإسرائيل من بحر سوف وخرجوا إلى برية شور. فساروا ثلاثة أيام في البرّيّة ولم يجدوا ماء. فجاءوا إلى مارة. ولم يقدروا أن يشربوا ماء من مارة لأنه مرّ. لذلك دعي اسمها مارة. فتذمر الشعب على موسى قائلين ماذا نشرب؟ فصرخ إلى الرب. فأراه الرب شجرة فطرحها في الماء فصار الماء عذباً»
>
> (خروج ١٥: ٢٢ - ٢٥)

وبالمنطق العقلاني الذي أشرنا إليه، كان ينبغي أن يكون تسلسل الأحداث ـ دينياً ـ كما يلي: يعلن الشعب (لا يتذمر) أنه عطشان. يصلي الكاهن (موسى) إلى الله طالباً منه الغوث. يستجيب الله لصلاة الكاهن، فيغيث العباد العطاش بإسقاط المطر (ويهوه المُدمَج فيه بعل صفون تضمّ اختصاصاته اختصاص إسقاط المطر) أو يجعل ماء العين المرة، مارة، عذباً، ليشرب العباد. لكن التسلسل القصصي جُعِل ـ سحرياً ـ كما رأينا: يتذمر «الشعب». يصرخ موسى مستغيثاً من تذمر «الشعب» إلى يهوه. يُري يهوه موسى (بينه وبين موسى بطبيعة الحال لأن «الشعب» لا يستطيع أن يراه ويعيش) شجرة سحرية معينة تحول خواصها السحرية الماء المرّ إلى ماء عذب سلسبيل. فيشرب «الشعب» ويرتوي. وبطبيعة الحال، ينبهر بقدرات ذلك الرجل موسى السحريّة ومعارفه الخفية التي مكنته من تحويل الماء المر إلى ماء عذب، ويقول في نفسه لا بد أنه صادق فيما يقول عن يهوه.

وقد شعر المحرر ـ فيما يبدو ـ بسخف الحكي كما ورد، فأضاف إليه ـ في غير مناسبة ـ كلاماً لا صلة له بأي شيء مما جاء بشأن تلك الخارقة هو: «هناك وضع له فريضة وحكماً وهناك امتحنه. فقال إن كنت تسمع لصوت الرب إلّهك وتصنع الحق في عينيه وتصغي إلى وصاياه وتحفظ جميع فرائضه فمرضاً مما وضعته على المصريين لا أضع عليك. فإني أنا الرب شافيك» (خروج ١٥: ٢٥ و ٢٦) وهو كلام لا صلة له إطلاقاً بالماء المر أو العذب أو بالعطش، بل منصب على الأمراض والشفاء والشماتة في المصريين.

والأكثر اتساقاً مع السياق ما جاء من أعداد سحرية في بداية الحكي، في قوله أن بني إسرائيل «ساروا **ثلاثة أيام** في البرّيّة ولم يجدوا عين ماء»، ثم قوله ـ بعد حكاية «أنا الرب شافيك» مباشرة أن بني إسرائيل «جاءوا إلى إيليم وهناك **إثنتا عشرة** عين ماء **وسبعون** نخلة. فنزلوا هناك عند الماء » (خروج ١٥: ٢٢ و ٢٧). فكل هذه

الأعداد : ٣، و ١٢ (تربيع الـ ٣)، و ٧٠، أعداد سحرية المضامين، والسياق كله سياق سحر لا سياق دين.

وللماء تداعياته السحرية الهامة على النحو الذي استوضحناه عند التحدّث عن شعائر التطهّر التي استنسخت من الديانة المصرية. فالماء لم يعتبر واهباً للنظافة الجسدية الخارجية فقط، بل اعتبر عند المصريين واهباً لطهارة داخلية ونعمة روحية. ودينياً، في كل أسطوريات الخلق، كان الماء المادة الأولى التي بزغت منها كل الأشياء والكائنات المخلوقة. وفي عبادة أوزيريس، كان الماء رمزاً لعدم فناء الحياة، أي خلود الروح، ولذلك لعب دوراً هاماً في المعتقدات الجنائزية المصرية بسكبه على جسد الميت ضماناً لإحيائه، حيث اعتبر الماء دفق أوزيريس وبالتالي المادة الأولى التي تحرر الجسد من شلل الموت. ولذلك نجد الرمزية السحرية للماء متكررة في حكي التوراة عن تيه «الشعب» في الصحراء. فبعد «واقعة» الشجرة السحرية التي حول بها موسى ماء مارة إلى ماء عذب، تذمر «الشعب» ثانية على موسى في رفيديم، وطلب الماء ، «فصرخ موسى إلى الرب قائلاً ماذا أفعل بهذا الشعب، عما قليل سيرجمونني» (خروج ١٧: ١ ـ ٤) والذي نفهمه من الحكاية أنه وقع تمرد هناك وأن موسى استعاد سلطته السحرية على «الشعب» حكياً بأن «ضرب صخرة بعصاه (التي سبق أن ضرب بها النيل فحوله إلى دم) فانفجر الماء من الصخرة» وشرب الشعب وارتوت ماشيته. وبطبيعة الحال ، وضعت الحكاية وحررت بمقولة أن يهوه هو الذي وضّب المسألة لموسى عندما صرخ إليه «فقال الرب لموسى مرّ قدام الشعب وخذ معك من شيوخ إسرائيل . وعصاك التي ضربت بها النهر خذها في يدك واذهب. ها أنا أقف أمامك هناك على الصخرة في حوريب فتضرب الصخرة فيخرج منها ماء ليشرب الشعب» (خروج ١٧: ٥ و ٦) فـ «الواقعة» طرحت في الحكي كما لو كانت تدخلاً إلهياً آخر من جانب يهوه أنقذ به موسى من تمرد «الشعب». إلا أن الحكاية كانت أشأم من ذلك فيما نجد من حكي الأسفار التالية. فحكاية

الخروج تقول أن موسى «فعل (كما قال له يهوه) أمام عيون شيوخ إسرائيل» (لا بمرأى من «الشعب» كله) وأنه «دعا اسم الموضع مسّة ومريبة من أجل مخاصمة بني إسرائيل ومن أجل تجربتهم للرب قائلين أفي وسطنا الرب أم لا؟ » (خروج ١٧: ٦ و ٧)، وتترك الأمر عند هذا الحد، مما يشير إلى أن صفقة ما كانت قد عقدت بين موسى وهرون و «شيوخ إسرائيل» أي رؤساء العشائر، أو بعضهم تضمنت العثور على عين ماء وشهادة «الشيوخ» أمام بقية بني إسرائيل بأن ذلك الماء تفجر من صخرة ضربها موسى بعصاه.

غير أن المسألة لم تكن بكل تلك البساطة، بل كانت معقدة غاية التعقيد، غامضة، ومفضية إلى دمار هرون وموسى الواحد تلو الآخر. فالظاهر أن الحيلة لم تنفع، وأن التمرد تجدد وانتهى بذبح هرون وموسى.

فمن التناقض الواضح في الحكي بين سفر الخروج، وسفري العدد والتثنية، نجد أن «الواقعة»، التي حدد سفر الخروج مكان «وقوعها» برفيديم، غرب خليج السويس، تكررت بحرفيتها في مكان آخر، ولكن مع إضافة سحر آخر هو سحر التكلم مع الصخرة لتعطي ماءها، ومع اختلاف أساسي هو القول بأن كل «الشعب» رأى العملية.

«وأتى بنو إسرائيل الجماعة كلها إلى برية صين في الشهر الأول وأقام الشعب في قادش وماتت هناك ميريام ودفنت هناك. ولم يكن ماء للجماعة فاجتمعوا على موسى وهرون . وخاصم الشعب موسى وكلموه قائلين. ليتنا فنينا فناء أخوتنا أمام الرب. لماذا أتيتما بجماعة الرب إلى هذه البرّيّة لكي نموت فيها نحن ومواشينا. ولماذا أصعدتمانا من مصر لتأتيا بنا إلى هذا المكان الرديء؟ ليس هو مكان زرع وتين وكرم ورمان (كما في مصر) ولا فيه ماء للشرب. فأتى موسى وهرون من أمام الجماعة إلى باب خيمة الاجتماع وسقطا على وجهيهما. فتراءى لهما مجد الرب. وكلم الرب موسى قائلاً خذ العصا واجمع الجماعة (كل الشعب لا شيوخ إسرائيل فقط كما في حكي سفر

الخروج) أنت وهرون أخوك وكلّما الصخرة أمام أعينهم
أن تعطي ماءها. فتخرج لهم ماء من الصخرة وتسقي
الجماعة ومواشيهم. فأخذ موسى العصا من أمام الرب
كما أمره. وجمع موسى وهرون الجمهور أمام الصخرة
فقال لهم اسمعوا أيها المردة. أمن هذه هذه الصخرة
نخرج لكم ماء؟ (ولم يكلم موسى الصخرة فيما بدا، بل)
رفع يده وضرب الصخرة بعصاه مرتين فخرج ماء غزير
فشربت الجماعة ومواشيها»

(عدد ٢٠: ١ ـ ١١).

إلى هنا يظل الاختلاط في الحكي قاصراً على مسألة التعامل مع الصخرة، وهل أخرجت ماء لأن موسى كلمها وتفاهم معها بالتي هي أحسن كما قالت الحكاية أن يهوه قال له أن يفعل، أم أنه كلمها فلم تستجب للإقناع ولم تخرج الماء إلا بعد أن ضربها بالعصا مرتين، ويظل الاختلاف في الحكي ماثلاً في تغير مكان «الواقعة» من رفيديم إلى قادش وفي أن موسى وهرون اشتركا في العملية هذه المرة، وأخذا كل بني إسرائيل معهما ليشهدا ذلك الإنجاز السحري (إخراج الماء من الصخر بمجرد التكلّم معه أو ضربه بالعصا) في حين أكدت حكاية سفر الخروج أن موسى هو الذي فعلها وحده بمرأى من شيوخ إسرائيل فقط.

إلا أن الاختلاف والاختلاط يهونان بجانب تحديد يهوه (أو ـ في الواقع ـ تحديد الحكاية) لشخصية شرير الحلقة بشأن تلك المسألة. ففي حكاية سفر الخروج، كان واضحاً أن المسيء هو «الشعب» المبارك، ابن يهوه البكر الحرون، لأنه «خاصم الرب وجربه وتشكك في وجوده وسط بني إسرائيل».

أما في حكاية سفر العدد فكان الذنب ذنب موسى وهرون، إذ أنه بعد أن شرب «الشعب» وارتوت ماشيته التي سرقها من مصر بين ما سلب من المصريين، استدار يهوه ـ فيما قالت الحكاية ـ إلى موسى وهرون وقال لهما بلهجة كانت منذرة بكل ما حل بهما بعد ذلك بقليل:

«من أجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدساني أمام أعين بني إسرائيل» (ففي هذه الصياغة وقع الذنب برأسيهما لا برأس «الشعب» كما كانت الحال في حكاية سفر الخروج، ولو أن الحكي هنا قال أن العقاب انصبّ على «الشعب»): «(من أجل ذلك) لا تدخلان هذه الجماعة (أي كل بني إسرائيل) إلى الأرض التي أعطيتهم إياها»، وزيادة في التأكيد على ذلك المعنى ، أضاف الحكي قائلاً «هذا ماء مريبة حيث خاصم بنو إسرائيل الرب فتقدّس فيهم (انتقم منهم)» (عدد ٢٠: ١٢ و ١٣).

غير أن ما تقرره «الكتابات المقدسة» بعد ذلك أن انتقام يهوه لم ينصبّ على بني إسرائيل الذين خاصمـوه ولم يكن «تقدُّسه» فيهم، بل في هرون وموسى اللذين ـ تبعاً للحكي ـ لم يكن لهما ذنب واقتصر دورهما على تلقي عدوانية «الشعب» والتوسل إلى يهوه «وقد سقطا على وجهيهما». لكن التمرد في هذه المرة كان عاماً وخطيراً فيما بدا، وكانت قيادته الكهنوتية قد قررت التخلص من موسى وهرون، وفي توضيب الحكاية بعد ذلك، عند التأليف والتحرير، استُخدِمت حكاية مسّة ومريبة استخداماً غامضاً مرتبكاً في إظهار عمليتي الاغتيال كفعل من أفعال يهوه. وكان أول من ذُبِحَ من الإثنين هرون: «فارتحل بنو إسرائيل الجماعة كلها من قادش وأتوا إلى جبل هور. وكلم الرب موسى وهرون في جبل هور على تخم أرض أدوم قائلاً: يُضم (يموت ـ يقتل) هرون إلى قومه لأنه لا يدخـل الأرض التي أعطيت لبني إسرائيل **لأنكم عصيتم قولي عند ماء مريبة**» (عدد ٢٠: ٢٣ و ٢٤) وأُخِذ هرون إلى قمة جبل هور وذُبِحَ هناك. والذي تحكيه حكاية سفر العدد أن موسى خلع عنه ثياب الكاهن الأعلى، فمات، وضُمّ إلى قومه وأن ذلك كان «أمام أعين كل الجماعة»! (عدد ٢٠: ٢٥ ـ ٢٩).

وسرعان ما لحق به موسى الذي ذبح ثم دفن في قبر مجهول(تقول أساطير اليهود أن «الملائكة وحدها هي التي تعرف مكانه»!) : «وقال الرب لموسى اصعد إلى جبل عباريم هذا وانظر الأرض التي أعطيت بني إسرائيل. ومتى نظرتها تضم إلى قومك (تذبح ـ تقتل) أنت أيضاً

كما ضم هرون أخوك لأنكما في برية صين عند مخاصمة الجماعة عصيتما قولي أن تقدساني بالماء أمام أعينهم. ذلك ماء مريبة قادش في برية صين» (عدد ٢٧: ١٢ ـ ١٤). وهنا يفاجئنا الحكي بمعلومة جديدة تماماً (تبريراً لذبح موسى وهرون) هي أن يهوه طلب من موسى وهرون بعد حكاية إخراج الماء من الصخرة (وهي «الواقعة التي كانت في رفيديم في سفر الخروج ثم انتقلت إلى قادش في برية صين) بضربها بالعصا في أول حكي، ثم بالتكلم معها في الحكي الثاني، ثم بضربها بالعصا في الحكي الثالث، طلبا رفضه موسى وهرون برعونة غريبة، وهو أن «يقدسا يهوه بالماء». وغير مفهوم إطلاقاً كيف كان موسى وهرون سيقدران على «تقديس» يهوه بالماء. فتبعا لتعليمات يهوه في سفر الخروج فيما تعلق بتقديس هرون وبنيه كان ذلك التقديس بغسلهم بالماء (خروج ٢٩: ٤). فهل ـ طبقاً لذلك الحكي الأخير في سفر العدد ـ غضب يهوه على موسى وهرون فرفض أن يدخلا الأرض «التي أعطيت لبني إسرائيل» و «ضمهما إلى قومهما» (أماتهما) لأنهما رفضا أن ينفذا طلبه عند ماء مريبة فلم «يقدساه بالماء»؟ هذا ما يقوله الحكي. وطبقاً لذلك الحكي، يكون السحر (إخراج الماء من الصخر بضربه أو بالتكلم معه) قد انقلب على الساحر، فأودى به وحرمه من دخول «الأرض الموعودة» وتذوُّق كل ذلك «اللبن والعسل» الذي أكدت التوراة المرة تلو المرة أنها فاضت به.

والذي يمكن للعقل أن يقبله أن قيادات منافسة طامعة في السلطة والغنائم وجدت من الضروري تصفية قيادة موسى وهرون عندما باتت «الجماعة» على مشارف الأرض التي ستغتصب، ووجدت في «يهوه» (الذي ظل مفيداً لموسى وهرون طيلة الوقت من خلال ما ظلا يقولان أنه قال لهما أن يقولاه لبني إسرائيل) أداة مفيدة في التخلص من القيادة القديمة التي استنفدت أغراضها، فأجرت على لسانه هذا الكلام الغريب المتناقض الذي ورد في سفري الخروج والعدد عن «مسة ومريبة» و «المخاصمة» و «العصيان» و «رفض التقديس بالماء»، على

النحو الذي وصلنا به في النص المكتوب، في السفرين المذكورين، وفي التأكيد المضاف في سفر التثنية: «وكلم الرب موسى في نفس ذلك اليوم قائلاً: اصعد إلى جبل عباريم هذا جبل نبو الذي في أرض موآب الذي قبالة أريحا وأنظر أرض كنعان التي أنا أعطيها لبني إسرائيل ملكاً. **ومت في الجبل الذي تصعد إليه وانضم إلى قومك كما مات هرون أخوك في جبل هور وضم إلى قومه. لأنكما خنتماني في وسط بني إسرائيل عند ماء مريبة قادش في برية صين إذ لم تقدساني في وسط بني إسرائيل. فإنك تنظر الأرض من قبالتها ولكنك لا تدخل إلى هناك إلى الأرض التي أنا أعطيها لبني إسرائيل**» (تثنية ٣٢: ٤٨ ـ ٥٢).

في هذه الحكاية تتضح لنا، بشكل كاشف، حقيقة ميكانزم تحالف السحر والأسطورة وجعل الأسطورة «واقعاً تاريخياً» في تأليف أسفار التوراة و «العهد القديم» كله، ونقف على الآماد التي ذهب إليها المؤلفون في ادّعاء وقوع ذلك «الواقع التاريخي» اطمئناناً منهم ـ وهم يؤلفونه ويعيدون تأليفه تبعاً لمقتضيات الحال ـ إلى أنه ظل وسيظل ـ بالنسبة لمن سمعوا حكيهم ومن يقرأونه ـ بعيداً غائباً، وأنه ـ كلما مر عليه يوم ـ تباعد أكثر وازداد غياباً في ضباب ماض سحيق تصوروا (ولم يكن العقل يقلقهم كثيراً، ولم يكن المنهج العلمي وكشوفه ولجاجته أشياء قد خطرت لهم ببال) أنه سيظل من المستحيل الرجوع إليه واستنطاقه بحقيقة ما حدث وما لم يحدث، وهو وهم لم ينقذهم من عواقبه الكاشفة المحررون عندما استبقوا في تحريرهم لكومة الحكايات كل تلك العناصر الكاشفة من التناقض والتضاد فجعلوها مفصحة عن أن الأمر كله كان تأليفاً واختلاقاً لوضع أسطورية سحريّة جارية.

وفيما يخصنا، لا سبيل لدينا لأن نعرف إن كان شيء من أعمال السحر التي تحكي عنها «الكتابات المقدسة» قد وقع حقيقة. وفي غيبة أي برهان على أن شيئاً من ذلك قد وقع (ونحن نتحدث هنا عن خوارق

سحرية مدعاة، لا عن مفاهيم دينية أو أفكار مجردة)، وفي حضور التناقضات الصارخة التي لا تدحض شهادتها في الحكي، يجد العقل صعوبة بالغة في التسليم بأن شيئاً من كل تلك الخوارق السحرية قد وقع حقيقة، اللهم إلا إذا تنازل العقل عن مكانه لفعل إيماني. فتلك هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها ادّعاء أي مصداقية كانت لكل ذلك الحكي وكل ذلك التأريخ بالتمني وإتاحة الفرصة لكل تلك الحكايات الشيقة بالتواءاتها ومنعطفاتها وتحولاتها كيما تأخذ مكان التاريخ بوقار بالغ في كتاب «مقدس» وتطالبنا بتصديقها بوصفها أحداثاً تاريخية وقعت في زمان بات بعيداً عن متناول أيدينا، وأنها ـ بذلك ـ باتت برهاناً مقدساً لا يجوز التشكك فيه على قدرات موسى، رجل الآلهة، وعظمة معبوده الدموي الناري الرهيب يهوه.

وهذا كلام نعرف مدى غرابته الصادمة لدى كثيرين، إلا أننا هنا ـ كما قلنا ـ نستظهر كل ما نحن آخذين في استظهاره من مصادره الأصلية، أي «الكتابات المقدسة»، لا من أي مصدر آخر. والذي توقفنا عليه تلك «الكتابات المقدسة» هو ما يؤكد صحته هذا الكاتب اليهودي الذي نورد منه الاستشهاد التالي:

> «كان تحقيق الخوارق عن طريق السحر أو عن طريق خفّة اليد أمراً متوقعاً من كل نبي، وكان عنصراً هاماً بل جوهرياً من مكوّنات صورته لدى الناس. وقد نسبَ بنو إسرائيل حيازة تلك القدرة إلى «سيد الأنبياء موسى»، فقالوا ـ مثلاً ـ أنه، عملاً على بثّ الخوف في قلب فرعون، حوّل الأنهار إلى دم، لكن عرافي مصر (سحرتها) «فعلوا كذلك بسحرهم فاشتدّ قلب فرعون» (خروج ٧: ٢٢)».
>
> ويضيف الكاتب قائلاً أن «موسى، فيما يبدو، تلقى تدريباً نظامياً على النبوة» (أي الكهانة)، لكنه لم يوضح لنا المعهد أو الجهة التي يرى أن موسى تلقى فيها ذلك «التدريب النظامي على التكهن»، وهو لا يمكن أن يكون أي «معهد» أو «مؤسسة» لتخريج النبييم والكهنة لدى «الشعب» الذي وصفه الكاتب عينه بأنه كان «قطيعاً من العبيد

الآبقين والأخلاط البشرية الغارقة في الجهل والبربرية». لكن الكاتب لم تطاوعه نفسه (أو لم يقدر على مخالفة التحريم القائم) على ذكر المصدر الذي حصل منه موسى على ذلك «التدريب النظامي على الكهانة»، وهو المعابد المصرية. وإذ مر الكاتب بنعومة مألوفة بتلك المسألة الشائكة، قال أن موسى «اكتسب ـ خلال تدريبه الرسمي ذاك على الكهانة ـ ربرتواراً كاملاً من الحيل السحرية، والصيغ الخفية، والتعازيم والرقى السحرية، حُكي عنه أنها استخدمها في تحقيق منجزات خارقة للطبيعة عزيت إليه، كما عُزي إليه أن كان يقرأ الغيب ويستظهر النُذُر والإشارات السماوية من أشياء كأمعاء الحيوانات المذبوحة وأكبادها، ويقف على الأسرار الخبيئة عن طريق استقراء الطريقة التي تحلق بها أسراب الطير، ويضرب الودع، ويفسر الأحلام، ويقوم بأعمال التنجيم، وأنه سخّر كل تلك القدرات للوقوف على ما كان يطويه الغيب تأميناً لحسن طالع «الشعب» ووقاية له من الكوارث». وإذ يسلّم الكاتب بكل ذلك، يضيف قائلاً: «والواقع أن النبي في أي ديانة من الديانات القديمة، سواء كانت ديانة يهوه، أو ديانة المعبود الكنعاني بعل، كان يشبه شبهاً قوياً الشامان، الكاهن الممارس للسحر في المجتمعات البدائية، وكان ـ من خلال التوصل إلى تخدير الذات روحانياً ـ يوصل نفسه إلى حالة من الانجذاب شبيهة بالغشية تبلغ ذروتها في نوبة صرع مقدس يسمع خلالها أصنافاً من الوحي ويتنبأ!»(١٣).

وعلامة التعجب من عند الكاتب الذي أخذنا الاستشهاد منه. وهو ما لا نستغربه في معرض اجتهاده في إقناع الأمميين من أهل ما يسميه بـ «العصر العلمي» بأن كل تلك الأشياء «السحرية» كانت قديماً في عصور الديانة الأولى، أيام موسى، وأنها كانت لا مهرب منها لاجتذاب الناس إلى الديانة. إلا أن الذي نستغربه منه قوله أن النبييم (دون أن يبين ما إذا كان قد قصد من القول حشر موسى في زمرتهم أم

لا) كانوا يوصلون أنفسهم إلى «حالة من الإنجذاب شبيهة بالغشية» عن طريق ما أسماه بـ «التخدير الذاتي الـروحاني» (spiritual autointoxication) . وابتداء ، لم يكن موسى، فيما هو مرجّح، ممن فعلوا ذلك بأنفسهم. فكل ما حكي عنه يشير إلى أنه كان متيقظاً طيلة الوقت غاية التيقظ وأبعد ما يكون عن «الدروشة» والانجذاب. وحتى في كل تلك المرات التي اجتمع فيها بيهوه، تبعاً لما تحكي التوراة، كان في كامل وعيه وظل يتحدث إلى الإآله «كما يتحدث الرجل إلى صاحبه»، وفي مرات عديدة ناقشه وتشاجر معه بل ووبخه على رعونته ونبهه إلى ما قد «يقوله المصريون عنه». وهذه ليست حال شخص «في حالة انجذاب أو في حالة صرع مقدس». وانتهاءً، مع كل الاحتـرام الكامل لعلم الكاتب الباحث ومعارفه الغزيرة، لم يكن النبييـم (الكهنة المتنبئـون) الذين ورثوا ديانة موسى يتنبأون من خلال إصابة أنفسهم بحالة انجذاب عن طريق التخدير الذاتي «روحانياً»، بل كانوا يفعلون ذلك ـ كما هو ثابت علمياً ـ عن طريق التخدير بتعاطي الأمانيتا موسكاريا أو عقار الهلوسة الذي كانوا يستحلبونه من نوع من الفطر وصف بأنه «مقدس» له تاج أشبه برأس قضيب الرجل المختّن(*)، وباستخدام إيقاعات موسيقية من الدفوف والآلات الموسيقية الأخرى أشبه بإيقاعات الزار. وهو ما ينفي تماماً أي شبهة «للتخدير الذاتي الروحاني».

وفيما يخص موسى، لم يكن هناك شيء من كل ذلك، بل ولا نعتقد ـ ولا يوجد في التوراة ما يشير إلى ما يبرر الاعتقاد ـ أن موسى كان «يضرب الودع، ويستقرىء أمعاء الحيوانات الذبيحة وأكبادها». فموسى قد يكون تواضَع إلى الحد الذي جعله يجاري «الشعب» وينتسب إليه كيما يحقق من خلاله طموحه المهلك، إلا أنه ما من شك في أنه كان مصرياً متحضراً وكاهناً ملماً بأسرار «الحكمة الخفية»

(*) انظر في ذلك «**قراءة سياسية للتوراة**»: عقار الهلوسة ـ دروشة ـ انجذاب ـ الفطر المقدس.

التي زخرت بها مكتبات معابد مصر، وكان ـ فيما تدلنا تصرفاته كرجل دولة /كاهن ـ على مستوى رفيع من الذكاء وحدة البصيرة لا يعقل أن يكون قد تدنّى وهو متمتع به إلى مستوى «ضرب الودع وقراءة أحشاء الحيوانات» حرصاً على مصالح «الشعب»!

إلا أننا، وقد قلنا هذا، يجب أن نسلم بما نطقت به أسفار التوراة من أن موسى ـ عندما بنى ديانته حول ذلك المعبود الصحراوي الذي عاد به من عند المديانيين ـ اضطر إلى عدد من التنازلات ، لم تصل حقيقة إلى الحد الذي وصفه الكاتب اليهودي، لكنها تمخضت في نهاية الأمر عن ديانة تشبعت بمفاهيم السحر وممارساته ورموزه وتعازيمه وفتحت بذلك الطريق أمام من أسموا تجاوزاً باسم «المتصوفة اليهود» أي القبالّيين، إلى إقامة معمار سحري كامل استمدوه منها.

(٤/ب) استغاثة الشامان الأخيرة

عندما اتخذ موسى قراره بأن يعود من مديان إلى مصر لينصّب نفسه كاهناً/رئيساً لشعب جديد، كان قد قبل في الواقع أن ينزل من مستوى كاهن ديانة عريقة سبقت زمانها بقرون، إلى مستوى «شامان» قبيلة بدائية. وقد وصفنا موسى بالشامانية، ثم وجدنا تسليماً بذلك الوصف فيما كتبه الباحث اليهودي ناتان أوزوبل، وهو تسليم من قبيل الامتثال لما لم يعد منه بد في مواجهة الكمّ المتعاظم من براهين البحث العلمي المقارن. إلا أن الذي لم يكن من الممكن، ولا نتوقع أن يصبح من الممكن، لأي باحث يهودي أو كاتب ذيل من غير اليهود، الاعتراف به، هو كون موسى ـ عندما قبل النزول إلى ذلك المستوى ـ قبل في الوقت ذاته بالمصير المعتم الذي لحق في النهاية به، والذي لم يكن من المتصور أن يغمض على ذكائه وفطنته. ولذلك، وصفنا حكايته مع «الشعب» بالمغامرة، وهي مغامرة كان مقضياً ـ منذ البداية ـ أن تنتهي نهاية سيئة، لا لأن الشامان في كل قبيلة بدائية عاش دائماً في ظل خطر مميت تمثل في انقلاب أفراد القبيلة عليه، فحسب، بل ولأن

شامان «الشعب» هنا كان دخيلاً، من شعب آخر، انتسب إلى «الشعب» بطريقة قصصية ملفقة ـ ككل شيء آخر، في الواقع، في حكايته مع بني إسرائيل ـ عن طريق ادعاء أخوّته لهرون وكونه من اللاويين المشكوك أصلاً في كونهم من «الشعب»، على النحو الذي يشهد به حرمانهم من أي نصيب من الأرض التي نهبت تنفيذاً لما وصف بأنه «تعليمات إلهية»: «لا يكون للكهنة اللاويين كل سبط لاوي قسم ولا نصيب مع إسرائيل» (تثنية ١٨: ١)

وعلى سبيل الاستيضاح الموجز، لا أكثر، نجري المقارنة التالية بين الطريقة التي يصبح بها الفرد من أفراد القبيلة البدائية شامانا(١٤) ، وبين الطريقة التي أصبح بها موسى شامانا لبني إسرائيل:

في حالة القبائل البدائية	في حالة بني اسرائيل
يفاجأ من تختاره القوى الخفية لأن يصبح شاماناً بلقاءٍ غير متوقّع مع تلك القوى، في المنام، أو في ساعات اليقظة، في وضح النهار، بظاهرة خارقة.	بينما موسى يرعى غنم يثرون حميه كاهن مديان عند جبل الله حوريب، ظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط عليقة. فنظر وإذا العليقة تتوقد بالنار ولا تحترق. فقال موسى أميل لأنظر هذا المنظر العظيم. لماذا لا تحترق العليقة؟ (خروج ٣: ١ ـ ٣)
وفي ذلك اللقاء تناديه القوة الخفية لتُعلِمه بانها قد اختارته ليكون رجلها أو مبعوثها إلى القبيلة. وفي بداية الأمر، يخاف الرجل أو يهرب أو يرفض تصديق النداء، أو يحاول التنصل من القيام بما تُعلِمه القوة الخفية أنها قد اختارتـه لتكلّفه بالقيام به.	فلما رأى يهوه أن موسى قد استوقفته الظاهرة (اشتعال العليقة بالنار وعدم احتراقها مع ذلك) ناداه من قلب العليقة وقال موسى موسى. ثم أخبره بأنه قد اختاره ليكون مبعوثه إلى «شعبه الذي في مصر» وقال له هلم الآن فأرسلك إلى فرعون لتخرج شعبي بني إسرائيل من مصر. فقال موسى من أنا حتى أذهب إلى فرعون وأفعل ذلك؟ (خروج ٣: ٤ و ٧ و ١١)

وإذ يحاول المختار الوقوف على كُنْه القوة الخفيّة التي اختارته، لا تكشف له عن ذاتها، لكنها تخبره عن قدراتها وتفصح له عن مقاصدها التي ستكلفه بتنفيذها. وفي معظم حالات القبائل البدائية تدعى تلك القوّة بـ «السرّ الخفي» أو «السرّ الأعظم» أو تعطى أسماء أسطورية مستمدة من الذاكرة الجمعية للقبيلة أو تراكيبها اللفظية السحرية (التعازيم والرقى) المستخدمة تقليدياً في التعامل مع القوى الخفية.

قال موسى للقوة الخفية التي خاطبته من قلب النار ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم إلّه آبائكم أرسلني إليكم. فإذا قالوا لي ما اسمه، ماذا أقول لهم؟ فقال له من كان يخاطبه من قلب النار قل لهم إن اسمي «أهيه الذي أهيه»، هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم. ثم قال له هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوه إله آبائكم أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد، وهذا ذكرى إلى دور فدور (على مر العصور).

(خروج ٣: ١٣ و ١٤)

وإذ ينصاع من اختارته القوّة الخفية، السرّ الأعظم، ليكون شاماناً، لإرادة تلك القوة الخفية، ويقبل بمصيره، يذهب إلى مكان منعزل في الخلاء أو في الجبال فيصوم عن الطعام والشراب طويلاً، لعدد من الأيام أو الشهور تحدده الصيغ السحرية العددية للقبيلة، طلباً للتطهّر اللازم للتواصل مع القوة الخفية والوقوف على ماتريد تحميله إياه من تعليمات إلى أفراد القبيلة.

«وحل مجد الرب على جبل سيناء وغطاه ستة أيام. وفي اليوم السابع دعي موسى من وسط السحاب. وكان منظر مجد الرب كنار آكلة على رأس الجبل. ودخل موسى وسط السحاب وصعد إلى الجبل. وكان موسى في الجبل أربعين نهاراً وأربعين ليلة» (خروج ٢٤: ١٦ ـ ١٨) «وكان هناك عند الرب أربعين نهاراً وأربعين ليلة لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماء. فكتب على اللوحين الكلمات العشر، كلمات العهد».

(خروج ٣٤: ٢٨)

وعندما يعود الشامان من خلوته وتعبدّه وصلاته، يكون السرّ الأعظم، إلّه القبيلة، قد أوقفه على كل الأسرار، وأفاض عليه من حكمته وسحره ليستخدم تلك الحكمة وذلك السحر في السيطرة، لحساب إلّه القبيلة، على كل شؤون القبيلة وليكفل انضباط أفراد القبيلة والتزامهم بتعليمات الإلّه ونواهيه وشعائره وطقوسه. فإذا ما انصاعوا وانضبطوا أغدق الإلّه عليهم عن طريق سحر

«وجمع موسى كل جماعة بني إسرائيل وقال لهم هذه هي الكلمات التي أمر الرب أن تصنع» (خروج ٣٥: ١) «أنظر. أنا واضع أمامكم اليوم بركة ولعنة. البركة إذا سمعتم لوصايا الرب إلّهكم التي أنا أوصيكم بها اليوم. واللعنة إذا لم تسمعوا لوصايا الرب إلّهكم وزغتم عن الطريق التي أنا أوصيكم بها اليوم لتذهبوا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها» (تثنية ١١: ٢٦ ـ ٢٨). «ولم يقم نبي في

الشامان، مبعوثه إليهم والواسطة بينه وبينهم، وإذا ما زاغوا وعصوا أوامره ونواهيه أكثر من النقمات عقاباً لهم. ومن خلال ما يقدمه الشامان من نصح ووعظ وما يشفيه من أمراض ويسببه من خير ويمنعه من ضر بسحره يكتسب سمعة القدرة السحرية ويحصل على ما يواكبها من مكانة ومزايا.

إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرب وجهاً لوجه. في جميع الآيات والعجائب التي أرسله الرب ليعلمها في أرض مصر.. وفي كل اليد الشديدة والمخاوف العظيمة التي صنعها موسى أمام أعين جميع إسرائيل» (تثنية ٣٤: ١٠ ـ ١٢).

غير أن موسى ـ بحكم انتمائه إلى الطبقة الحاكمة المصرية، وبحكم تدريبه ـ لم يكن كاهناً فحسب، بل كان رجل دولة أيضاً، فيما تفصح عنه كل التصرفات التي تضمنتها سلسلة حكاياته. وقد كان ذلك، تحديداً، سبب مأساته مع «الشعب» المبارك، أو ـ بلغة التراجيديا ـ كان العيب المُهلِك في ماسته. فهو لم يكتف بأن حاول إعطاء شراذمه الآرامية ديانة جديدة، اغترف لها من كنوز الديانة المصرية، ولم يكتف بأن قبل بالنزول من وضع الكاهن إلى وضع الشامان فلعب دور الساحر المتطبب الكاشف للغيب صانع التمائم (كالحية النحاس) ليقنع «الشعب» بتقبّله، بل استمات في محاولته ـ التي تبيّن في نهاية الأمر أنها كانت مهلكة ـ تحويل تلك الأخلاط البدوية الغارقة في الجهل والبربرية، من عشائر وقبائل إلى أمة متحضرة على نسق الأمة العريقة التي انتمى إليها. وليس هذا تخميناً لما «لابد أنه قد حدث»، بل هو استقراء واضح لما تنطق به سلسلة حكايات موسى في التوراة. ففي تلك الحكايات انصبّ جهد موسى على وضع أساس تحويل «الشعب» إلى أمّة من خلال تقنين ذي شقين يبدو أنه تطلع إلى جعله إطاراً لطريقة حياة جديدة ظل يأمل ـ رغم كل ما تعرّض له من خصومة ومقاومة ونكسات ـ في أن يُعدّ «الشعب» لعيشها حتى يمكن جعله أمة منظّمة متمدنة متى أخذ الأرض من أصحابها وأقام لنفسه «وطناً» ظل يؤكد لذلك «الشعب» أن يهوه سوف يعطيه إياه إذا ما أطاع موسى وسار على هدي ما ظل يقول أن يهوه واصل إملاءه عليه من تعليمات ونواهٍ.

وقد كان ذلك الشق الأول من التقنين، وكان ـ بطبيعة الحال ـ لاهوتاً أرسى به موسى أسس العقيدة التي اجتهد في تلقينها للشعب، ووضع رموزها وشعائرها، ونظمّ لها كهنوتاً. أما الشق الثاني من تقنين موسى، وقد استند بقوة إلى الشق اللاهوتي عن طريق مزج ذكي ولحوح بين ما هو غيبي وما هو دنيوي بالإصرار على القول بأن كل مكوناته وما انطوى عليه من قواعد وتعليمات كان من إملاء الإله ذاته، فانصب على تنظيم حياة «الشعب» على كل الأصعدة وفي كل المجالات حتى أخص خصائص العلاقات بين أفراده وبينهم وبين الجوييم، الأمميين الأغيار. وقد كان ذلك التنظيم القانوني /الاقتصادي/الاجتماعي/السياسي/الطبي/الزراعي من خلال ما أسمي بـ «شريعة الله» أي ما أكد أنه أملي عليه إملاء من السماء، أهم إنجاز لموسى في مغامرته تلك كلها، حتى وإن كان لم يأت بأي جديد من عنده أو من عند معبوده البركاني، بل أخذ كل ما وضعه فيه من تشريعات ونظم وقوانين من مصر، ثم أدمج في صلبه، ما اغتُرِف بتوسع من تشريع حمورابي.

والمفارقة التراجيدية بحق في شأن موسى أن ذلك الإنجاز الأهم كان بالذات سبب دماره. ومن وجه بعينه، يمكن القول بأن ذلك كان محتوماً، تماماً كحتمية دمار كل بطل تراجيدي في المآسي القديمة، من حيث أن تشريع موسى لم يكن من الممكن أن يؤدّي إلا إلى النتيجة المأساوية التي أفضى إليها. فموسى ـ كأي بطل تراجيدي ـ قضى عليه نبله، وأعماه طموحه ، فأودى به إلى الدمار. وقد تمثل النبل في إصراره على صهر «الشعب» في بوتقة تشريعه، وتخليصه من شوائبه الهمجية، وطرق معدنه، أما العمى فكان عن الحقيقة الجوهرية التي لا يمكن أن يؤدي عدم الوعي بها والتصرف على هديها إلا إلى دمار رجل الدولة في أي عصر كان، وهي ـ تحديداً ـ مدى قابلية الخامة الإنسانية والبنية الاجتماعية للشعب المحكوم للشد والمط (tensility) إن كان لنا استخدام مصطلحات العلوم الطبيعية في سياق كهذا. ولقد

كان تمرّد قورح اللاوي (الذي سبقت الإشارة إليه) نذيراً لموسى يبدو أنه لم يعتبر به، أو ـ إن كان قد اعتبر به واستبصر بما انطوى عليه ـ يبدو أنه وجد نفسه قد سار شوطاً أكبر من أن يسمح له بالعودة من درب لم يكن منها رجوع على أية حال. وحقيقة أن قورح ومن معه من رؤساء العشائر كانوا يريدون لأنفسهم أنصبة أكبر من مغانم السلطة التي انفرد بها اللاويون في ظل موسى وهرون، إلا أن كون تمرّدهم لقي قبولاً واسعاً لدى «الشعب» على اختلاف فئاته وأسباطه أشار ـ بغير شك ـ إلى أن التذمّر كان شائعاً على مختلف الأصعدة وأنه ـ لذلك ـ هيّأ التربة التي نما فيها ذلك التمرد الخطير الذي لم يجد موسى بدا من التعامل معه بصرامة حاسمة بالغة فدفن قادته أحياء وأحرق أتباعهم.

ونحن هنا ـ بطبيعة الحال ـ لسنا بمعرض التحدّث عن شخصية تراجيدية من شخصيات الأدب، بل عن شخصية تاريخية لا كبير شك هناك في تاريخيتها، حتى وإن ظلت كومة الحكايات التي نسجت حولها داعية إلى كثير من الحذر والتمحيص العلمي. إلا أن الشبه بين المصير الفاجع لتلك الشخصية التاريخية وبين مصائر أبطال التراجيديا الكلاسيكية قوي للغاية، ومن عجب أنها لم تغو حتى الآن كاتباً من كتاب التراجيديا على بناء عمل درامي حولها (وهو نكوص قد يكون مرجعه الخوف أو الورع أو كلاهما معاً).

إلا أننا، متى انصرفنا عن الرؤية التراجيدية، وتجاوزنا اعتبارات القداسة والغيبيات، ونظرنا إلى مشكلة موسى التي أودت به من زاوية واقعية للغاية توقفنا عليها بحوث العلم، سنجد أن موسى كان جاهداً في تغيير طريقة حياة قوم بدأوا حياتهم في مصر (كحكي التوراة) رعاة: «فقال فرعون (لأخوة يوسف) ما صناعتكم؟ فقالوا لفرعون عبيدك رعاة غنم نحن وآباؤنا جميعاً. وقالوا لفرعون جئنا لنتغرّب في الأرض. إذ ليس لغنم عبيدك مرعى» (تكوين ٤٧: ٣ و ٤)، وقال فرعون ليوسف «ليسكنوا في أرض جاسان . وإن علمت أنه يوجد بينهم ذوو

قدرة فاجعلهم رؤساء مواشٍ على التي لي» (تكوين ٤٧: ٦)، وخرجوا من مصر رعاة: «فارتحل بنو إسرائيل من رعمسيس إلى سكّوت نحو ست مئة ألف ماش من الرجال عدا الأولاد. وصعد معهم لفيف كثير أيضاً، مع غنم وبقر ومواش وافرة جداً» (خروج ١٢: ٣٧ و ٣٨)، «وأما بنو رأوبين وبنو جاد فكان لهم مواش كثيرة وافرة جداً. فلما رأوا أرض يعزيز وأرض جلعاد وإذا المكان مكان مواش.. (فاقتربوا إلى موسى) وقالوا نبني صير غنم لمواشينا هنا» (عدد ٣٢: ١ و ١٦). فهؤلاء قوم عاشوا ـ كما تحكي التوراة ـ أربعمائة وثلاثين سنة في بلد زراعي متقدم مستقر، ولم تتغير طريقة حياتهم، فظلوا فيها، كما دخلوها، «رعاة غنم ومواش». وما من شك في أن ذلك كان من أسباب نفور المصريين منهم وازدرائهم لهم، وهو ما نبههم إليه يوسف ـ في الحكاية ـ من مبدأ الأمر ، حين قال لأبيه وأخوته عند قدومهم إلى مصر أن «كل راعي غنم رجس عند المصريين» (تكوين ٤٦: ٣٤).

والذي حاول موسى أن يفعله أنه ـ باستخدام صيغة «يهوه قال لي كلم بني إسرائيل وقل لهم» ـ اجتهد في تحويل «الشعب» من رعاة إلى فلاحين تمهيداً لجعلهم يستقرون في الأرض التي قام بمغامرته لانتزاعها من أهلها وتحويلها، بجعل «الشعب» يستقر فيها، إلى «وطن» له وللشعب. والذي يوقفنا على تلك النية ما نطقت به كل التعليمات التي قال موسى أن يهوه أملاها عليه. فتلك التعليمات الإلّهية لم تلق أي بال إطلاقاً للماشية إلا كذبائح وقرابين. أما ما اهتمت به تلك التعليمات حقيقة وأبرزته وركزّت عليه فكان العيش المستقر في مدن وقرى والزراعة، لا الرعي: «متى أتى بك الرب الهك إلى مدن عظيمة جيدة لم تبنها. وبيوت مملوءة كل خير لم تملأها. وآبار محفورة لم تحفرها. وكروم وزيتون لم تغرسها. وأكلت وشبعت. فاحترز لئلا تنسى الرب الذي أخرجك من مصر من بيت العبودية» (تثنية ٦: ١٠ ـ ١٢)، « لا تؤخر ملء بيدرك وقطر معصرتك (تقطير نبيذك)» (خروج ٢٢: ٢٩)، «وست سنين تزرع أرضك وتجمع غلتها..

كذلك تفعل بكرمك وزيتونك» (خروج ٢٣: ١٠ و ١١) وذلك في حين لم يكن «الشعب» قد أخذ أرض كنعان بعد ولم يكن قد أصبحت لديه بعد حقول أو مزارع زيتون وكروم تزرع ست سنين وتترك بغير زرع في السنة السابعة، ولم يكن قد أصبح لديه بعد ما يحصد وما يجمع، لكن موسى كان آخذاً في إرساء قواعد دينية لحياة زراعية مستقرة، ولذا أجرى على لسان يهوه، في ذلك الوقت المبكر، «والشعب» ما زال بعد تائهاً في القفر، في سفر الخروج، كلاماً سابقاً لأوانه كهذا: «وعيد الحصاد أبكار غلاتك التي تزرع في الحقل. وعيد الجمع في نهاية السنة عندما تجمع غلاتك من الحقل.. أول أبكار أرضك تحضره إلى بيت الرب إلهك» (خروج ٢٣: ١٦ و ١٩). وهنا، كما في كل موضع آخر، كان موسى نشطاً للغاية في الاستعارة من مصر، سواء فيما يخص فكرة الأعياد، أو التقليد الديني الخاص بتقديم أول ثمار الحقل للإله(١٥)، إلا أنه - بتلك الاستعارة - كان آخذاً في صياغة طريقة حياة جديدة لمجتمع زراعي مستقر. والأمثلة في تعليمات يهوه أكثر من أن تحصى، وكلها أدلّة واضحة على ما كان موسى جاهداً في إنجازه بالنسبة لإعطاء بني إسرائيل طريقة حياة جديدة تمكّنهم من الاحتفاظ بالأرض، وهو الاعتبار الرئيسي الذي وضعه على رأس قائمة أولوياته. فوراء كل ذلك النهب من الديانة المصرية، ووراء كل التعليمات الإلهية، ووراء كل الممارسات والصياغات السحريّة، ظل هناك الهدف الإقليمي والدافع السياسي بوصفهما القوة المحرّكة للمغامرة كلها.

ومن عظم اشتياقه إلى تحقيق ذلك الهدف، غفل موسى، كما قلنا، عن الفعل المحتوم للقاعدة الأساسية التي يودي أي رجل دولة في أي عصر كان بنفسه إذا ما غفل عنها، وهي وجوب صنع القرار السياسي في كل شأن من شؤون حكم أي شعب من الشعوب في حدود ما يمكن أن تتقبله وتسمح به قابلية الخامة الإنسانية والبنية الاجتماعية (بما تنطوي عليه من خلفية ثقافية) للشدّ والمط. وما أكثر الحكام والملوك والكهنة الساسة الذين أودت بهم رؤى متوقدة أو كلبية

جشعة أفقدتهم صواب التقدير فطلبوا من الشعب الذي حكموه أكثر مما استطاع ذلك الشعب أن يعطي، فثار الشعب وتمرد، وسقط الحاكم أو الملك أو الكاهن وذُبِح. وذلك تحديداً ما حدث لموسى مع «شعبه المختار» . وهو ما يلقي الضوء عليه ويرشدنا إلى أبعاده كون «الشاغل الأعلى لكل الأسطوريات، والشعائر والتقنينات الأخلاقية والنظم الاجتماعية للمجتمعات المؤسَّسة على الزراعة ظل الاجتهاد في كبت تجسدات الفردية والقضاء عليها، وهو ما تسنى بلوغه عادة بإرغام أفراد تلك المجتمعات أو إقناعهم بإذابة هويّاتهم الفردية في الجماعة، والتصرف في حياتهم اليومية، لا على أساس ما تمليه عليهم مصالحهم وخبراتهم وضروب حدسهم، بل انصياعاً لقواعد نموذجية للسلوك وأنسقة للمشاعر تجرى صياغتها بمراعاة الحقوق العائدة للمجتمع برمته، أي في المُلْك العام، وهو ما انبنى دائماً على رؤية للعالم ولموضع الفرد فيه استُمِدّت من الدرس الذي تلقننا إياه النباتات، ذلك الدرس الذي يجعل من الفرد مجرد خليّة من آلاف الخلايا في الجسم الحي أو مجرد لحظة عابرة في عملية أوسع من مجرد وجوده الفردي وأكثر دواماً»(١٦).

فبإيجاز، طالب موسى «الشعب» بأكثر مما كان ذلك «الشعب» قادراً على إعطائه بحكم خامته الإنسانية وخلفيّته الثقافية. فضاق «الشعب» بموسى وتململ تحت وطأة «قداسة» إلّهه الرهيب الذي جعله موسى يطالب «الشعب» بأكثر مما كان من رجاحة العقل السياسية مطالبته به. وكان التمرد والتململ فرصة «الصفوة» الزمنية («كبار العشائر») والروحية (الكهنة) التي رأت أن ثمار المغامرة (الأرض «الموعودة») باتت في متناول اليد، فقررت ـ مستعينة بتواطؤ «شعب» متململ متمرد ـ التخلص من موسى وحلقته المباشرة من الكهنة ابتداء من هرون، وانتهاء بموسى، ذبحاً ، أو ـ بالتعبير التوراتي ـ «تحريماً». وكانت تلك الصفوة من الكلبية بحيث استغلت أسلوب موسى نفسه الذي استخدمه مع «الشعب» طيلة الوقت، فاستخدمت شخصية يهوه

في التخلص من هرون ثم موسى حكياً، واختلقت شجاراً مفتعلاً بين يهوه وموسى وهرون، حكيا، حول عدم تقديس موسى وهرون ليهوه بالماء عند ماء مريبة، ثم قالت ـ بعد تصفية الإثنين ودفن موسى في قبر مجهول ـ أن يهوه هو الذي أماتهما، ضمهما إلى قومهما، لأنهما «خاناه خيانة عند ماء مريبة» . وليس هناك ما هو أبدع من ذلك ولا أبلغ إفصاحاً عن الأسلوب الذي ما زال متبّعاً في تصفية كل من وقف في طريق تنفيذ المشروع (أخذ الأراضي وإبادة أصحابها)، حتى الآن. فسحر موسى وبراعاته الدرامية في إجراء أسطر الحوار على لسان يهوه قلبت عليه بخفة يد وذكاء، واستخدمت في تصفيته «إلَهياً»، بطريقة ورعة للغاية.

وفي سفر التثنية نص يشير بصراحة باعثة على الرعب في الواقع إلى أن موسى ـ في أخريات أيامه ـ كان مدركاً لكل ما كان يدبّر حوله. وقد أورد محررو التوراة النص في سياق «بركة» قالوا أن «موسى رجل الله (رجل الآلهه حسب تسميته العبرية) بارك بها بني إسرائيل قبل موته»، سبطاً سبطاً (تثنية ٣٣: ١)، وتحت ساتر تلك المباركة الختامية أُورِد توسّل موسى التالي إلى آلهته (آلهته الحقيقية في هذه المرة، لا يهوه، بوصفِهِ مباركةً لسبط لاوي،الذي نُسِب إليه موسى توراتياً، واعتبره «الشعب» وكهنته خارج اللعبة أصلاً لكون موسى انتمى إليه) واستخدمت في ذلك الإيهام الصياغة التلغيزية الغامضة التي لجأ إليها المحررون كلما اصطدموا بنص كاشف أو محرج:

> «وللاوي قال(موسى): تمّيمك وأوريمك لرجلك الصدّيق الذي جرّبته في مسّة وخاصمته عند ماء مريبة. الذي قال عن أبيه وأمه لم أرهما وبأخوته لم يعترف وأولاده لم يعرف بل حفظوا كلامك وصانوا عهدك(؟) يعلّمون يعقوب أحكامك وإسرائيل ناموسك. يضعون بخوراً في أنفك ومحرقات على مذبحك. بارك يا رب قوته وارتض بعمل يديه. حطّم متون مقاوميه ومبغضيه حتى لا يقوموا»
>
> (تثنية ٣٣: ٨ ـ ١١)

ولنتعامل مع ذلك النص الملغّز من آخره، حتى لا نتوه كما أراد لنا من لغزّه أن نتوه. ولنسأل عقولنا ما الذي يعنيه قول موسى «**حطم متون مقاوميه ومبغضيه حتى لا يقوموا**»؟ من الواضح طبعاً أن موسى وقد قال ذلك في القفر لم يكن يطلب تحطيم متون مقاومين ومبغضين له من مصر أو في كنعان. فهو كان قد خرج من مصر، ولم يكن قد دخل كنعان، ولم يدخلها، حسب حكي التوراة. فأي مقاومين مبغضين كان أولئك؟ عقلاً ومنطقاً لا يمكن أن يكونوا إلا من بني إسرائيل. فلأول مرة هنا، في هذا القول الخاطف، تكشف لنا التوراة عن أن موسى كان له مقاومون ومبغضون من بني إسرائيل، وتوقفنا على أنه كان مرتعباً من أشياء كانوا يعدّونها له، وإلا فلمَ توسل قائلاً «حطّم متونهم حتى لا يقوموا» أي «اكسر ظهورهم حتى لا يثوروا عليّ». وعلى ضوء ذلك، لا يكون الشحان شحاناً إلّهياً مع يهوه حول ماء مريبة، بل شحاناً أرضياً للغاية بين بني إسرائيل والرجل موسى.

وفي صلاته، يطلب موسى من الربّ أن «**يبارك قوته**» أي يشد عضده ويؤازره في مواجهة «مقاوميه ومبغضيه» أولئك، وأن يتقبل ما عمله ويرضى به: «**أن يرتضي بعمل يديه**» . فما هو ذلك العمل؟ هو، تحديداً، من نص الصلوة، «**تعليم يعقوب (بني يعقوب) أحكام الإلّه، وتعليمهم ناموسه (أي الشريعة التي وضعها موسى بمقولة أنها تعليمات إلهية) وإقامة شعائر عبادة الإلّه بحرق البخور وتقديم المحرقات على مذبحه**».

ولكن، من هو الذي فعل كل ذلك؟ إنه «رجل الرب الصدّيق» موسى، الذي يقول النص (وقد يكون ذلك الجزء منه مدسوساً على الصلوة بأيدي المحررين، أن الرب «جرّبه في مسّه وخاصمه عند ماء مريبة» ، وهو «اللاوي» الذي تبدأ الفقرة بالإشارة إليه في قولها «وللاوي قال»، والأصح هنا «وعن اللاوي قال» أو «بخصوص اللاوي قال»، وهي واردة، بالإنجليزية، في نص الملك جيمس «And of Levi he said:» فالكلام لم يُقَل للاوي ، بل قيل **عنه** في تلك «البركة». فمن هو ذلك

«اللاوي»؟ مفتاحنا الرئيسي هنا هو القول «**(الذي) بأخوته لم يعترف**»، أي الذي أنكر أخوته. فمن هم أخوته الذين أنكرهم؟ إنه لم ينكر «اللاويين». ولم ينكر «بني إسرائيل». فهل يكون **المصريون هم أخوته الذين بهم لم يعترف**، وهو الذي يقول النص أنه «**قال عن أبيه وأمه لم أرهما**»؟

يبدو أن مفتاح السر هنا في قوله (مستنجداً، فيما تشير إليه الصياغة) «**تمّيمك وأوريمك لرجلك الصدّيق**» أي «**الغوث أو المعونة من تمّيمك وأوريمك لرجلك الصدّيق**». فما حكاية الأوريم والتمّيم (اللذين لم يرد ترتيبهما معكوساً إلا في هذه المرة وحدها، في سفر التثنية)؟

ورد أول ذكر للأوريم والتمّيم في قول أُجري على لسان يهوه (باعتباره مصمِّماً لأردية الكهنة) في الجزء الخاص بتصميم **صدرة القضاء** التي قال موسى أن يهوه أمر بأن ترصَّع بأربعة صفوف من حجارة كريمة، كل صف منها ثلاثة أحجار، منقوشاً على كل حجر منها «نقش الخاتم» اسم سبط من أسباط بني إسرائيل الإثني عشر كيما «يحمل هرون (الذي لم يكن قد ذُبِح بعد) أسماء بني إسرائيل في صدرة عند دخوله إلى قدس الأقداس للتذكار أمام الرب»، ثم أضاف قائلاً «وتجعل في صدرة القضاء الأوريم والتمّيم لتكون على قلب هرون عند دخوله أمام الرب» (خروج ٢٨: ٢٩ و ٣٠).

وقد اجتهد كثيرون اجتهاداً اتّسم بالضعة الفكرية المعهودة والتبعية المقنّعة بقناع الورع والتقوى، في تمويه المسألة عن طريق الخلط بين صفوف الحجارة الكريمة (الناطقة بالطموح الملكي) التي نقشت عليها أسماء الأسباط المباركة سبع بركات، وبين «الأوريم والتمّيم» اللذين ورد ذكرهما، فجأة، لأول مرة وبغير تمهيد ولا تفسير، كما لو كان ذلك الإقحام لهما على السياق من أكثر الأشياء طبيعية.

غير أن تلك الاجتهادات الصغيرة يكشف عوارها ما نطق به النص بمنتهى الوضوح من التفرقة بين صفوف الحجارة (التي قيل أنها

عندما كان الكاهن الأعلى يستشير يهوه في قدس الأقداس قبل الاقدام على أي مذبحة تضيء وتتوهج إشارة إلى أن «الشعب» سيذبح الخصم ويأخذ كل ماله وكل أرضه ويخرج منتصراً، أو تظل بغير إضاءة تحذيراً لبني إسرائيل من الشروع في تلك المذبحة)، وبين الأوريم والتمّيم. فالنص يأمر أولاً بترصيع الصدرة بالحجارة الكريمة، ثم يأمر بعد ذلك بجعل «الأوريم والتمّيم» على قلب هرون، أي إلباسه إياها لتكون على صدره.

وهو ما أكده سفر اللاويين من خلال وصفه لكيفية «تقديس» هرون وإلباسه أرديته الكهنوتية بعد «غسله بالماء» جيداً (شعائر التطهر بالماء التي سبقت الاشارة إليها)، وقوله أن موسى، بعد أن فعل ذلك «وضع عليه الصدرة وجعل في الصدرةالأوريم والتمّيم»(لاويين ٨: ٨). ولما كانت صفوف الحجارة «مرصعة ترصيعاً أربعة صفوف» في الصدرة (خروج ٢٨: ١٧)حسب تصميم يهوه، وعند «صنعها صنعة حائك حاذق» (خروج ٢٨: ١٥) بأيدي «بصلئيل وآهو ليآب وكل رجل حكيم القلب قد جعل الرب حكمة في قلبه» (خروج ٣٦: ٢)، «رصّعوا فيها أربعة صفوف حجارة» (خروج ٣٩: ١٠)، أي لما كانت الصفوف الأربعة مرصّعة ثابتة في الصدرة، أي جزءاً من الصدرة، فإن «جعل الأوريم والتمّيم في الصدرة» لا يمكن أن يُلوَى ولا يمكن أن يكون له معنى إلا أن موسى، بعد أن ألبسه الصدرة بحجارتها المرصّعة لها، وضع في عنقه، على الصِدرة، الأوريم والتمّيم. وهو ما يؤيده يوسف بن ماتياس عند وصفه المتفاخر لأردية الكهنة الفاخرة التي صنعها سليمان، بقوله أنه «صنع ألفاً من الصدرات بحجارتها الكريمة وبمجلب الوحي (الأوريم والتمّيم)[١٧]. وذلك ما يعززه سفر العدد بقوله أن يهوه أمر بأن يقف يشوع «أمام ألعازر الكاهن فيسأل له بقضاء الأوريم أمام الرب» (عدد ٢٧: ٢١) أي ليستجلب الكاهن الوحي بشأن يشوع عن طريق الأوريم والتمّيم، التي اختصرت هنا إلى «قضاء الأوريم». كما تعزّز كون الأوريم والتمّيم استُخِدما

لاستجلاب الوحي ما جاء في سفر صموئيل الأول من أنه «لما رأى شاول جيش الفلسطينيين خاف واضطرب قلبه، فسأل شاول (الوحي) من الرب (لكن الرب الذي كان «قد ندم لكونه اختار شاول ملكاً») لم يجبه، لا بالأحلام ولا بالأوريم ولا بالأنبياء» (صموئيل الأول ٢٨: ٥ و٦).

وقد تأكد ذلك المعنى أيضاً بما جاء في سفر عزرا عن الكهنة الذين حاولوا بعد السبي العثور على ما يثبت أنساباً كهنوتية لهم فلم يوفّقوا في ذلك مما جعل الكهنة الآخرين يزدرونهم ويطردونهم منبهين عليهم «بألا يأكلوا من قدس الأقداس (أي من ذبائح المذبح) حتى يقوم كاهن للأوريم والتمّيم (فيكشف بالوحي عما إذا كانوا من سلالة كهنة أم مجرد طالبي طعام)» (عزرا ٢: ٦١ ـ ٦٣)، وهو قول تكرر بحرفيته في سفر نحميا (٧: ٦٣ ـ ٦٦).

وقد فسّر الأمر بـوضوح المتفلسف اليهـودي المستهلن، فيلو السكندري، في كتابه عن حياة موسى، بقوله أن **اليوريم والتمّيم تصوير قدرتين كان الكاهن الأعلى يرتديه على صدره كيما يحمل على قلبه رمز القدرتين**.وكان فيلو، بذلك، أقرب ـ وأصرح ـ من اقترب من الحقيقة في شأن «الأوريم والتمّيم»، نظراً لأن قوله تعززه آدلة عديدة ملموسة تكشف بغير تمويه ولا مراوغات عن أصل ذلك «التصوير للقدرتين»، وهو ـ فيما تقطع به تلك الأدلّة ـ **السلسلة الذهبية الثقيلة التي كان كبير القضاة في مصر يضعها حول عنقه وبها رمز الإلآهة معات**. وقد كان كل قضاة مصر يختارون من كهنة معات، إلآهة «الحقيقة والعدل»، وكان كبير القضاة يختار من بين أكبرهم سناً وأكثرهم علماً وحكمة. ويخبرنا ديودور الصقلي أن كبير القضاة كان يفتتح المحاكمة بأن يضع حول عنقه سلسلة ذهبية ثقيلة معلق فيها رمز الإلآهة معات من الياقوت الأزرق ليستقر الرمز فوق صدرة القضاء التي كان يرتديها موشّاة برمز يضم الإلّه الشمس رع والإلآهة معات، وأن تلك السلسلة كانت الشارة المقدسة لذلك المنصب الرفيع. ويقول ديودور الصقلي أن القاضي كان يعلن حكمه في نهاية

المحاكمة بأن يمس بذلك الرمز فم الخصم الذي حكم لصالحه، تأكيداً وتأكّدا من أنه نطق بالحقيقة في دعواه وحصل من المحكمة على العدل.

وفي «العهد القديم» إشارات عديدة إلى مسألة «مس الفم» هذه. فالمتنبيء أرميا يؤكد لنا أن «الرب مد يده ولمس فمه (كيما ينطق بالصدق والحق)» (أرميا ١: ٩)، وإشعياء يخبرنا بأن ملاكاً أخذ جمرة من على المذبح «ومس بها فمه (لينزع ذنبه ويكفر عن خطاياه)» (أشعياء ٦: ٧)، وأستير أيضاً ذهبت إلى دار الملك «فلما رأى الملك أستير الملكة واقفة في الدار نالت نعمة في عينيه (راقت في عينيه) فمد **قضيب** الذهب الذي في يده فدنت أستير ولمست **رأس القضيب**»(أستير ٥: ٢)!

والمشاهد أنه ـ مثلما حدث كلما تكشف أي وجه من أوجه اليهودية عما أنبنى عليه من نهب من الديانة المصرية ـ فهبّ «الدارسون» من الأتباع المتعالمين، وانتابتهم حمى من الورع، فأعلنوا أنه لا، كان المصريون هم الذين أخذوا من بني إسرائيل ـ تكاثر الأتباع على حكاية «الأوريم والتمّيم» عندما بدأت تتكشف عما نُهِب من عبادة معات ورموزها الدينية والقضائية، فقالوا أن المصريين هم الذين أخذوا تلك الرموز لمعات من خلال اتصالهم بسليمان (٩٦٠ ـ ٩٢٢ ق.م.) نتيجة لتزوجه من أميرة مصرية! إلا أن هذا الادعاء ظاهر التلفيق ظاهر المسكنـة لم يكن بحاجة إلى من يدحضه. فالإلآهة معات، ورمزيتها، ومجالات تقديسها، ودورها في حياة المصريين ظلت ـ من أقدم عصور التاريخ المصري (قبل أن يظهر البدو الآراميون أو بنـو إسرائيل أو اليهود أو بأي أسم تسّموا، بعشرات القرون) قرينة لعبادة تحوت، أو بالأحرى، كما يقول واليس بدج، الوجه الآخر المؤنث لعبادته[١٨]، كما أن ذلك التقليد القضائي المصري الخاص بتعليق رمزها حول عنق القاضي، سابق لهذا الهذيان بآلاف السنين.

وبطبيعة الحال، ليس كل «الدارسين» أذناباً ولاعقي نعال أصحاب المال والمتحكمين في دور النشر وفي مصائر الأكاديميين، فقد وجد دائماً،

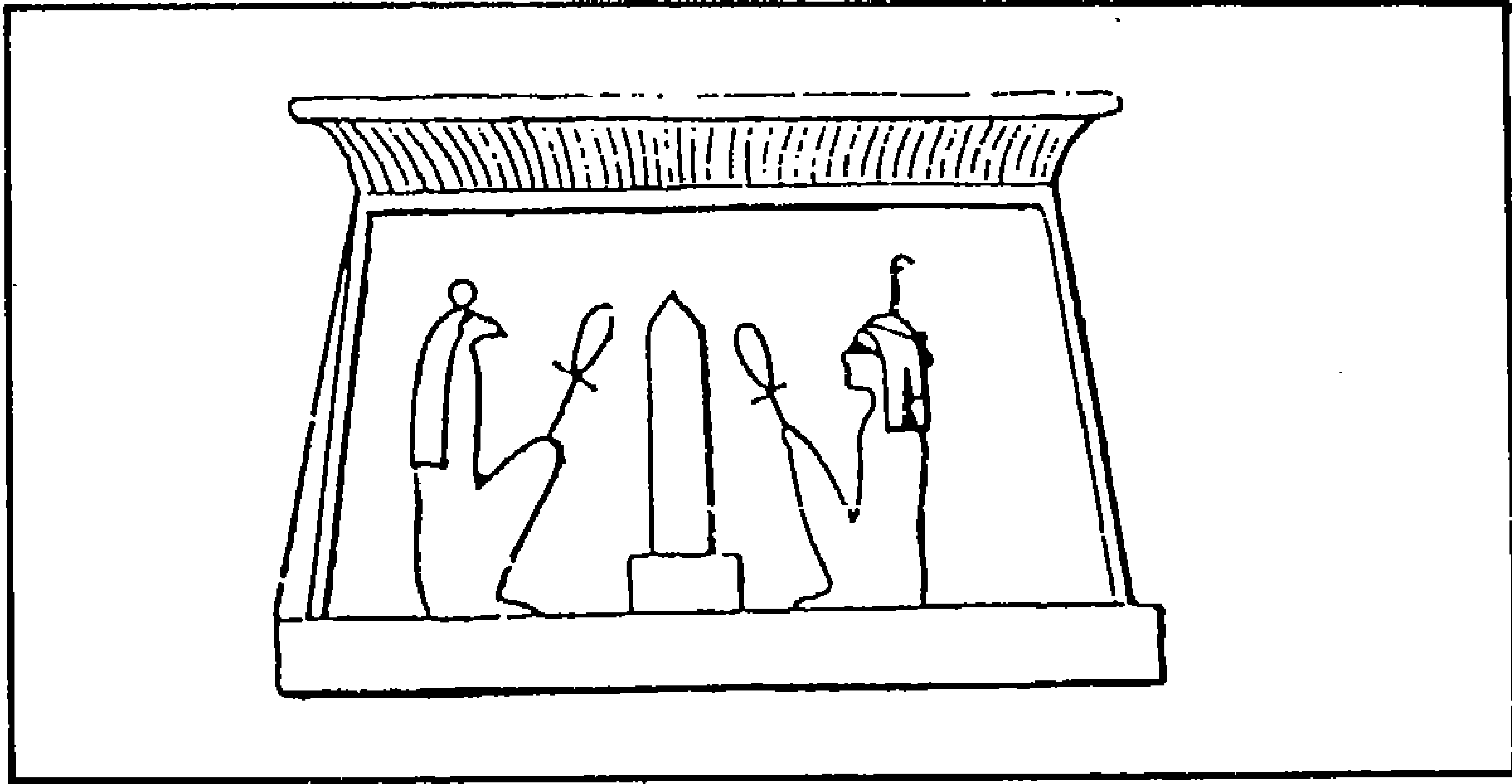
في كل عصر، من وضع علمه وضميره وعقله فوق كل تلك الاعتبارات التي دفعت كثيرين إلى التبعية.

وفي مقدمة من ارتفعوا على التبعية عالم المصريات سير جاردينر ويلكنسون الذي يوقفنا[١٩] على أن الرمز الذي كان كبير القضاة المصريين يضعه «على قلبه» (كما قال موسى أن يهوه أوصاه بأن يجعل هرون يضع الأوريم والتمّيم على قلبه») معلقاً من سلسلة ذهبية حول عنقه كان تجسيداً للمفهوم المزدوج الذي أنبنت عليه عبادة معات وهما «الحقيقة والعدل»، ويشير صراحة إلى أن ذلك الرمز هو ما أخذ منه موسى «الأوريم والتمّيم» على سبيل الاستنساخ للهوية المزدوجة لتلك الإلآهة التي لم تنبن على عقيدتها قداسة القضاء فقط بل ومشروعية النظام الملكي ذاته، وقداسة الآلهة التي صُوّرت دائماً تصويراً فعلياً بأنها تأسست على الرمز الأساسي لمعات. ويقول ويلكنسون أن معات جُسّدت في النقوش والتماثيل المصرية بتلك الهوية المزدوجة عن طريق تصويرها بشكلين متماثلين تمام التماثل (الشكل رقم ١٧)،



شكل رقم (١٧)

ويضيف قائلاً أنه مما تجدر ملاحظته أن كبار الكهنة اليهود (إبّان عهد القضاة) شغلوا أيضاً منصب كبير القضاة قبل عهد الملوك وكانوا - لذلك - الذين سمح لهم بارتداء شعار المنصب القضائي/الكهنوتي، أي الأوريم والتمّيم. ويشير ويلكنسون إلى محاولات التمويه عن ذلك الأصل المصري، ويقول أنها لم تفلح إلا في تأكيد الاستنساخ من ذلك الأصل. فأولئك، مثلاً، الذين ادعوا أن «أوريم وتمّيم» لا تعني أكثر من «الأنوار وضروب الكمال»، وأولئك الذين قالوا أنها لا تعني أكثر من «النور والحقيقة»، لم يطمسوا الأصل المصري، بل أظهروه بتحديد أوضح عن طريق توجيه الفكر إلى الشبه بالغ القوة بين «النور والحقيقة» و «الأنوار والكمال» وبين الرمز المصري الذي جمع على الصدرة المصرية (التي أخذت منها صدرة سفر الخروج) بين الإلّه الشمس رع (النور - الأنوار)، وبين الإلآهة معات (الحقيقة - الكمال). (الشكل رقم ١٨).



شكل رقم (١٨)

وهو ما يعود بنا إلى صلاة موسى، أو بالأحرى استغاثته الأخيرة التي موّهت ولغّزت في سفر التثنية، ويبرر التساؤل في شأنها: هل كانت تلك الصلاة/الاستغاثة الأخيرة التي انطلقت من صدر موسى، كما لو

كانت تكفيراً واعتذاراً لآلهته الأصلية عن كل ما فعل وكل ما نهب منها، وقد وجد نفسه، على الرغم من كل ما فعل وما حاول فعله صوب تحضير «الشعب»، أو ـ في الحقيقة ـ بسبب محاولته الفاجعة تلك، محاصراً بـ «مقاوميه ومبغضيه» مهدَّداً لا في إمكانية تحقق حلمه الذي أودى به فحسب، بل وفي حياته ذاتها؟

يقول ذلك النص الغريب في سفر التثنية أن تلك فعلاً كانت استغاثة موسى الأخيرة بآلهته المصرية التي أخذ من ديانتها ومن حكمة معابدها ما أخذ فأنزله إلى مستوى السحر و «خفة اليد» كما أخبرنا المستر ناتان أوزوبل، ونزل هو إلى مستوى شامان تلك الجماعة البدوية المتبربرة الجاهلة الدموية. وتقول نهاية موسى التعسة، قتيلاً مدفوناً في قبر مجهول بأيدي أولئك البدو المتعطشين إلى الدم، أن آلهته التي ارتدّ عن عبادتها ليقيم بما سلبه منها عبادة حول معبود بركاني وصفه ماير وغيره بأنه «شيطان من شياطين البراكين» ويقول تاريخه أنه عُبِد كحية، وكوثن قضيبي، لم تعر استغاثته الأخيرة تلك آذاناً صاغية، تاركة إياه لـ «شعبه المختار» كيما يفترسه.

وفي «العهد الجديد» نجد إشارات وجلة إلى محنة موسى الأخيرة: «هذا موسى الذي أنكروه قائلين من أقامك رئيساً وقاضياً علينا؟» (أعمال الرسل ٧: ٣٧)، «أيّ الأنبياء لم يضطهده آباؤكم وقد قتلوا الذين سبقوا» (أعمال الرسل ٧: ٥٢).

وعلى ضوء كل ذلك، نحاول أن نقرأ صلاة موسى الأخيرة بعد فك تلغيزها المتعمد وتخليصها مما غلّفت به من غموض:

> «وعن موسى (اللاوي) قال: الحق والعدل (من عندك) لرجلك الصّديق (كاهنك) الذي أنكر أباه وأمه وأخوته (المصريين) وتخلى عن أولاده (من صفورة بنت يثرون كاهن مديان فذبحهم وذبحها مع من ذبح من المديانيين) أنصياعاً لكلامك وصوناً لعهدك وانصرف (إلى) تعليم يعقوب أحكامك وتلقين إسرائيل ناموسك، (وظل) يضع بخوراً في أنفك ومحرقات على مذبحك. بارك يا رب قوته

وارض بعمل يديه. حطّم متون مقاوميه ومبغضيه (من «الشعب» وقادته) حتى لا يقوموا (فيفعلوا به ما يبدو واضحاً أنهم ينوون فعله)».

لكن السماء لزمت الصمت تماماً، وتركت يشوع السفاح يأخذ موسى إلى مكان منعزل فيذبحه ويدفنه في قبر مجهول، ويعود ليقول «مسجلو» ذلك التاريخ «المقدس» أن الذي أمات موسى كان يهوه لأن موسى خانه في مسة ومريبة، وقد كان بوسعهم ـ لو كان موسى قد مات ميتة طبيعية ـ أن ينسبوا موته إلى تقدمه في السن.

وإن كان الكهنة، من ذلك الوقت، قد وجدوا بمكنتهم أن يفعلوا ذلك بموسى وبلا تورع أو خشيةويستخدموا شخصية الإله روائياً في حكيهم لتغطية الجرم بادعاء أن موت موسى كان بفعل إلهي، فهل نستغرب شيئاً مما هو حادث للعالم اليوم وسيحدث له لا محالة في الغد من خلال ذلك الاستخدام الروائي للألوهة؟

(٤/ج) سحر ورثة موسى: النبييم

بعد التخلص من موسى، بدأ غزو الأرض، وغرقت المنطقة في بحر من الدم. ومن خلال ذلك التشنج الوحشي لتلك المنطقة من العالم التي نكبت بحلم موسى المميت، بدأ تحقق مخططه الذي كان من أسباب موته: بدأ «الشعب» يتحول من قطعان بدوية هائمة على وجوهها طلباً للمرعى وما يمكن أن تسلبه من أي أرض تمر بها كما سلبت المصريين، إلى فلاحين ومزارعين وملاك أرض، لأول مرة في تاريخها الدموي الطويل.

وفي غمار ذلك التحوّل، ورث حلم موسى الكهنة الذين أصبحوا حكاماً (قضاة) وباتت أيديهم ممسكة بأعنة سلطة لا هوتية جمعت ما بين السلطة الزمنية، والسلطة القضائية، والسلطة الروحية، وورث وظيفة موسى كشامان بني إسرائيل «النبييم»، أي المتنبئون أو العرافون/السحرة المحترفون.

«ولم يكن هناك أي اختلاف بين النبييم اليهود الأول وغيرهم من

متنبئي النظم الكهنوتية الأخرى في الشرق الأدنى القديم. فكل ديانات المنطقة كانت قد أوجدت، بطريقة مؤسسية، «مدارس» من محترفي النبوّة أنجبت متكهنين جمعوا بين وظائف العرّافين، والمتنبئين، والمنجّمين الراجمين بالغيب، ومحضّري الأرواح، ومفسّري الأحلام المحترفين المتمرسين بالفنون الخفية والأسرار المنتِجة للخرافات والمخاوف في أذهان الناس. وكان لتلك الفئة مكانها المعترف به في الترتيب الهرمي لطبقات النظام الكهنوتي الأربع والعشرين في المعبد اليهودي. وكانت وظيفتهم في الهيكل الذي أقيم على تل صهيون (كما كانت الحال في بيت إيل، قبلاً، ودان، وبئر سبع)، وفي البلاط الملكي (!) الرجم بالغيب، والتنبؤ بالمستقبل، واطلاق النبوءات «كما لو كانوا جوقة اغريقية كلاسيكية مفخّمة» (!) أما بين العامة، فكانوا يعملون فرادى، بالأجر، على النحو الذي يوقفنا عليه سفر صموئيل الأول: «سابقاً في إسرائيل هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله: هلم نذهب إلى الرائي»، ولهذا «قال الغلام لشاول هوذا يوجد بيدي ربع شاقل فضة فأعطيه لرجل الله فيخبرنا عن طريقنا» (صموئيل الأول ٩: ٨ ـ ١٠).. وكان أولئك الرائون أو العرافون يتنبأون على ايقاع الآلات الموسيقية، ولهذا يقول لنا «العهد القديم» أن أليشع عندما كان يريد أن يتنبأ كان يطلب من يعزف له، فمتى سمع العزف دخلته روح الله فتنبأ. غير أننا نشهد مشهداً آخر أقل من ذلك سمواً هو ما شاهده شاول الملك عندما «صادف زمرة من الأنبياء نازلين من المرتفعة وأمامهم رباب ودف وناي وعُود وهم يتنبأون.. فحل روح الله عليه فتنبأ معهم وتحوّل إلى رجل آخر» (صمويل ١٠: ٥ و ٦)[٢٠].

وقد عزيت إلى أولئك المتدروشين خوارق سحرية مذهلة.

(٤/ج/١) سحر إيليا

صُوِّر إيليا في الحكايات الأسطورية التي نسجت حوله بالعهد القديم كإنسان برّي مستوحش، كـ «رجل أشعر متنطّق بمنطقة من جلد على حقويه» (الملوك الثاني ١: ٨). وقد ظهر ذلك الرجل البرّي لابس

الشعر والجلد على مسرح الأحداث بغتة في منتصف عهد آخاب بن عمري في «المملكة» الشمالية (إسرائيل)، حوالي سنة ٨٦٤ ق.م.، وكان أول لقاء له بذلك «الملك» دراميأً عاصفاً بحق. فآخاب كان «قد فعل الشر في عيني يهوه» لأنه تآخى مع أثبعل، ملك صيدا، فلم يحاربه ويبيد رعاياه ويذبحه كما كانت تقضي تعليمات يهوه، بل تزوج من ابنته الحسناء إيزابل، وأقام مذبحاً لإلّه الصيدونيين بعل ملكارت (هرقل الفينيقي الذي أخذ مؤلفو «العهد القديم» شخصيته وقوته لهم وأطلقوا عليها اسم شمشون الجبار) في السامرة، عاصمة «المملكة» وأقام السواري (المأخوذة من صارية أون مركز عبادة الإلّه الموحّد آتون بعين شمس) وتمادى في تلك الأفعال «لإغاظة الرب إلّه إسرائيل أكثر من جميع ملوك إسرائيل الذين كانوا قبله» (الملوك الأول ١٦: ٣٠ ـ ٣٤).

يبدأ إيليا نشاطه في مقاومة آخاب بن عمري بخارقة سحريّة نمطية تتفق تماماً والصورة الشامانيّة الأصيلة التي أعطيت له: فهو إنسان مستوحش يلبس الشعر والجلد قد خرج لتوه من البرّيّة (كان مختلياً بالقوة الخفيّة) وهو قد خرج من تلك الخلوة بالقوة الخفيّة (الإلّه، يهوه) متمتعاً بقدرات سحريّة على قوى الطبيعة. ولا يتوانى إيليا، من أول لقاء له بآخاب بن عمري، في استعراض قدراته السحريّة هذه، فيعلن ذلك «الملك» الذي أغاظ يهوه بأنه «لا يكون طل ولا مطر في هذه السنين إلّا عند قولي» (الملوك الأول ١٧: ١)، فهو الشامان الذي بأمره سيتوقف هطول المطر إلى أن يأمره، بعد سنين، فيعود يتساقط من جديد. وهذه، كما نذكر، قدرة سحرية عزيت باستمرار في البرديات والنقوش المصرية إلى كهنة المصريين، على النحو الذي أوضحه الاستشهاد من بدج (أنظر الهامش ٢ من هوامش هذا الباب) والذي جاء فيه «بل وجَعْل قوى الطبيعة ذاتها تمتثل لقدرته، وتسخير الريح والمطر والعواصف والأعاصير والنهر والبحر، بل والمرض والموت، في إلحاق الشر والأذى بخصومه وأعداء مصر».

وبعد هذه الخبطة السحريّة المستعارة من مصر، يهرب إيليا من وجه «الملك» الذي تولاه الذهول، ويختبىء في مكان بالقرب من نهر الأردن، وبسحره يسخّر الغربان في إتيانه بالطعام صباح مساء «وكانت الغربان تأتيه بخبز ولحم صباحاً وبخبز ولحم مساء. وكان يشرب من النهر» (الملوك الأول ١٧: ٦). وبطبيعة الحال، قالت الحكاية أن يهوه هو الذي أمر الغربان بذلك. لكن منطق الحكي ذاته يكشف عن أن ذلك القول محاولة من المحرّر لتغطية العنصر السحري المتأصِّل في الحكاية. لأنه إن كان يهوه هو الذي أطعم إيليا، فما كانت حاجته إلى وساطة الغربان وهي طيور لا يُركَن إليها إطلاقاً كما تخبرنا حكاية نوح وكان من المحتمل أن تلتهم كل ذلك الخبز واللحم في الطريق؟ ثم إنه من أين كانت تأتي الغربان بكل ذلك الخبز واللحم صباح مساء؟ ولِمَ لمْ يكن من الممكن أن يكرّر يهوه عملية إطعام «الشعب» في القفر بالمن المتساقط من السماء، على نطاق صغير محدود فيطعم إيليا، أو بالأقل ينبت له ما يأكله أو يجعل السمك يثب من النهر ليقع في حجره أو أي شيء من هذا القبيل بدلاً من حكاية الغربان هذه؟ ثم إنه كيف حدث أن ترك يهوه النهر يجف فلا يجد إيليا ماء يشربه وهو الذي لم يتوقف عن عملية إطعامه عن طريق الغربان؟ فالحكاية تروي أن النهر «بعد مدة من الزمان يبس لأنه لم يكن مطر في الأرض» (الملوك الأول ١٧: ٧)، مما يسبب خللاً واضحاً لمنطق الحكي. وهو خلل محتوم نتيجة للمزج بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي في الحكي. الخلط بين ما هو معقول ودارج وما هو سحري وما هو إلٰهي. فالمؤلف والمحرر، بمنتهى المعقولية ورجاحة العقل يخبراننا أن ماء النهر جف لأنه لم يكن هناك مطر. وهذه عناية محمودة قصصياً في الإبقاء على التسلسل المنطقي للحدث: إيليا منع سقوط المطر، انقطع المطر، وبعد مدة من الزمان، نتيجة لانقطاع المطر، جفّ النهر الذي كان إيليا يشرب منه، فلم يعد إيليا يجد ماء يشربه. ولكن، من خلال الاصرار على الطبّاق (أي إضافة عرق في الحكي إلى عرق آخر، كما

يضاف في الموسيقى لحن إلى لحن آخر، على سبيل المصاحبة) في غمار العملية التي لم تتوقف من مزج الحكايات وخلطها، نجد عرقاً غير عقلاني، سحرياً، مضافاً إلى عرق جفاف النهر العقلاني الطبيعي، هو حكاية إطعام إيليا عن طريق الغربان التقية المتعففة من شدة التقوى عن التهام ما ظلت تحمله في مناقيرها من خبز ولحم. وبدلاً من أن يتمازج العرقان ويتصاحبا، نجدهما متنافرين متضادين ونجد كلا منهما يلغي صلاحية الآخر. ولقد ظلت تلك باستمرار النتيجة المؤسفة لاجتهاد مؤلفي «العهد القديم» ومحرريه في تحويل الأسطورة والحكاية الفولكلورية إلى «تاريخ».

«وليس هناك شك في كون شخصيتي إيليا وأليشع شخصيتين تاريخيتين. إلا أنه لا شك أيضاً في أن كمية لا يستهان بها من الأساطير نسجت ونمت حولهما. فإيليا يظهر بغتة، بلا أدنى إشارة إلى خلفيته أو أي إيضاح لكيفية تكليفه بأن يكون نبياً، كمتزعم لحركة احتجاج على التلفيقية المتعاظمة لديانة إسرائيل. وقد كان إيليا، هو وخليفته أليشع، وراء عصيان ياهو الذي أطاح بأسرة «عمري» الحاكمة. ولدينا في سفري الملوك الأول والثاني إشارات إلى وجود جماعات من «أبناء الأنبياء» استوطنت أماكن مختلفة في وادي الأردن. والأغلب أن تراث الحكايات التي حكيت عن إيليا وأليشع حفظ في تلك المجتمعات من «أبناء الأنبياء»، وهي حكايات تحمل شبها بأساطير الافتتان الذي يقارب العبادة بشخصيات معينة على النحو الذي تناولناه في هذه الدراسة، وقد كان الغرض منها أساساً تعظيم قدرة يهوه وما مكّن أنبياءه من إتيانه من أفعال عظيمة»(٢١).

وفي هذا الاستشهاد إشارة هامة إلى ما تمسكنا به دائماً من أن هناك دوافع سياسية محضة وراء كل حكايات التوراة و «العهد القديم»، المضخّمة سحرياً وأسطورياً، عن صراعات قَبَلية وعشائرية سياسية صرف لا علاقة لها بالسماء ولا بمن في السماء، فكل همها منصبّ على الأرض وعلى المُلك، وعلى مزايا الكهنة والنبيين ومغانمهم.

وقد كان الغرض السياسي واضحاً وضوحاً وجده المحررون أقوى مما يجب في سلسلة حكايات إيليا وأليشع، فاجتهدوا اجتهاداً خاصاً في جعلهما «ناسكين»، ورجلين صالحين صلاحاً أسطورياً أدى ـ في الأسطورة ـ إلى إصعاد إيليا إلى السماء حياً، في حين كانت مشكلة الإثنين مع السلطة الحاكمة (بيت عمري) كهنوتية سياسية بحتة ودارجة للغاية انحصرت أساساً في إتاحة الفرصة أمام كهنة بعل ملكارت لمنافسة كهنة يهوه. وبطبيعة الحال لم تقل الحكايات أن الصراع كان بين فئتين متنافستين على المزايا من الكهنة، بل قالت ـ كما هو متوقع ـ أن الصراع كان بين يهوه، الإله الحقيقي والإله الغيور، وبعل ملكارت الإله الدخيل الذي حاول اغتصاب مكان يهوه في قلوب «الشعب» وعقوله.

وعلى الرغم من اجتهاد المؤلفين والمحررين في التمسك بهذا الخط «الإلهي» في الحكي ومحاولتهم طمس الخط الكهنوتي، ظلت الأحداث الرئيسية في حكاية إيليا كاشفة عن الحقيقة، مؤكدة أن الصراع كان بين فئتين متنافستين من الكهنة. فسفر الملوك الأول يروي حكاية مذبحة دموية اضطلع بها إيليا(*)، قضى في غمارها على كل كهنة بعل ملكارت بأن أمر «الشعب» بامساكهم في ختام مباراة سحرية بينه وبينهم تذكرنا بمباراة موسى وهرون مع كهنة مصر في سفر الخروج، ثم «نزل بهم إلى نهر قيشون فذبحهم هناك» (الملوك الأول ١٨: ٤٠). وكانت المباراة على قمة جبل الكرمل، وفي سياقها استنزل إيليا من السماء «نار الرب فأكلت المحرقة (ثوراً ذبيحاً وضع على الحطب) والحطب والحجارة والتراب ولحست المياه» (الملوك الأول ١٨: ٣٨)، وهو ما لم يقدر كهنة بعل ملكارت على فعله، فذُبِحوا. وكانت المذبحة فظيعة بغير شك، لأن عدد أولئك الكهنة كان ثمانمائة وخمسين كاهناً (الملوك الأول ١٨: ١٩).

(*) انظر في ذلك «قراءة سياسية للتوراة»، ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٧.

وبعد تلك المذبحة، هرب إيليا أيضاً من الملك الذي استاءت زوجته إيزابل كثيراً لذبح كل أولئك الكهنة الذين «كانوا يأكلون على مائدتها» (الملوك الأول ١٨: ١٩).

وغير استنزال النار من السماء، وتسخير الغربان في إحضار الخبز واللحم صباح مساء، والتحكّم في المطر ومنعه من السقوط، قام إيليا، بنشاط بالغ وكفاءة عالية، بكل ممارسات الكاهن / الساحر، الشامان، سيراً على الخط الذي اختطه موسى عندما قبل بالنزول إلى ذلك المستوى عملاً على استمالة «الشعب» وجعله يلتف حوله ويقبله «قاضياً ورئيساً» ويخضع للناموس الذي ظل يؤكد أن المعبود أملاه عليه حرفـاً حرفاً حتى فيما تعلق بممارسات الفلاحة.

فبعد أن جفّ النهر، ولم تأتِ الغربان مع اللحم والخبز بماء يشربه إيليا، اضطر إلى الهرب، فلم يجد مكاناً يذهب إليه أفضل من مدينة من مدن الصيدونيين. وهناك اختبأ في بيت امرأة أرملة فقيرة دفع لها مقابل اخفائها إياه في «عليّة» (سندرة) البيت، عملاً من أعمال السحر كانت نتيجته أن مخزونها الضئيل من الدقيق والزيت ظل يتجدد سحرياً كلما استنفدته في صنع الطعام لها ولابنها وللرجل الساحر المختبىء عندها (الملوك الأول ١٧: ١٤ ـ ١٦). غير أن وجود إيليا في بيت الأرملة لم يجدِها كثيراً، لأن ابنها الوحيد مالبث أن مرض ومات، مما جعلها تتهم إيليا بأن وجوده في بيتها كان سبب موت ابنها. (والواقع أن المرأة لم تجانب الحقيقة كثيراً في ذلك القول. فلقد كان من المقضي به، قصصياً، أن يمرض ابنها ويموت كيما يمارس إيليا أهم حيلة سحرية فيه، هي إحياء الموتى). والذي تقوله الحكاية أن إيليا لم ينزعج لا تهامات المرأة الثكلى كثيراً، بل أخذ ابنها، وصعد به إلى العلية التي كان مختبئاً فيها، وأضجعه على سريره وتمدد عليه **ثلاث مرات** (واضعاً فمه على فمه بغير شك، نافخاً في فمه «أنفاس الحياة»، ومستعيراً ـ بذلك ـ لسحره، المعتقد المصري الضارب في القدم الذي يقول أن الإلّه ينفخ نَفَس الحياة في الطين فيحيا من نفخته

الإنسان، وهو ما استعير قبلاً ليهوه في عملية الخلق في قول سفر التكوين «وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض. ونفخ في أنفه نسمة حيوة. فصار آدم نفساً حية» (٢: ٧) اقتداء بما فعله الإله المصري خنوم عندما جبل الإنسان الأول على عجلة الخزاف من طين الأرض ونفخ في أنفه نسمة الحيوة فصار نفساً حية). وإذ قام إيليا بتلك الخدمة لابن الأرملة الميت، «رجعت نفس الولد إلى جوفه فعاش. فأخذ إيليا الولد ونزل به من العلية إلى البيت ودفعه لأمه وقال انظري. ابنك حي. فقالت المرأة لإيليا هذا الوقت علمت أنك رجل الله وأن كلام الرب في فمك» (الملوك الأول ١٧: ١٩ ـ ٢٤). ولما كانت تلك المرأة الأرملة صيدونية، أي من عبدة بعل ملكارت، يظل من غير الواضح تماماً أي رب ذلك الذي علمت أن «كلامه كان في فم إيليا»، يهوه أم بعل؟

غير أن مثل هذه الاعتبارات لا تجعل الحكي الأسطوري يتوقف عندما هو معقول وما هو غير معقول،عند ما هو منطقي وما هو عارٍ من المنطق، بل أن ذلك الحكي يتطلب أساساً توافُر عنصر من اللامعقولية وانعدام المنطق كيما يكتسب أبعاداً خارقة. فهو حكيٌ من قبيل إرساء أساس أسطورية سحرية جارية حول الشخصية التي تُتخذ محوراً له، كما هي الحال في سلسلة حكايات موسى.

وهكذا نجد أن إيليا، بعد أن منع المطر من السقوط بقدرته، قرر ـ بعد مذبحة كهنة بعل ملكارت ـ أن يجعله يهطل من جديد، فصعد إلى قمة جبل الكرمل (تل الكرمل في الواقع)، وبعد **سبع** محاولات، نجح في استنزال ذلك المطر الذي امتنع عن السقوط ست مرات، ثم في المرة **السابعة** السحرية، انهمر (الملوك الأول ١٨: ٣١ ـ ٣٨). وهو ما يعود بنا مرة أخرى إلى السؤال الذي يظل يطرح نفسه في مثل هذا السياق الطبّاقي الذي يخلط بين المعقول واللامعقول. فالفكرة الأساسية في الحكي أن إيليا فعل كل ما فعل عن طريق يهوه، أي بالصلاة المحدِثة لاستجابة إلهية تتمثل في فعل إلهي، وبتلك الطريقة كان إيقافه لهطول المطر، وكان استجلابه للمطر بعد

سنوات من الجفاف. غير أن المطر امتنع عن الاستجابة ست مرات، وفي المرة **السابعة** السحرية فقط استجاب فانهمر. ومن الواضح عقلاً ومنطقاً أنه لو كانت الحكاية متعلقة باستدرار المطر عن طريق الصلاة لإله لكان انهماره فورياً بمجرد صلاة «الرجل المقدس» للإله، لا بعد ست محاولات غير ناجحة، اللهم إلا إذا أقنعنا أنفسنا بأن الإله: (١) كان غاضباً على إيليا لسبب ما، وهو ما لا وجود في الحكي لأي سبب يبرر الاعتقاد به، أو (٢) أنه كان، خلال المرات الست التي حاول فيها إيليا اسقاط المطر دون جدوى، منشغلاً بشيء آخر، أو (٣) أنه كان في مكان آخر. وكلا الاحتمالين الأخيرين غير مقبول اطلاقاً فيما يتعلق بإله سماوي متواجد في كل مكان ملم بكل ما هو حادث بأسفل، وبخاصة متى كان صلاة يرفعها إليه «رجل مقدس» أثير إلى قلبه مالبث أن أصعده إلى السماء حياً. وبهذا لا تكون عملية منع المطر من السقوط، ثم اسقاطه بعد سنين، في المرة **السابعة**، إلا عملية سحرية بحتة هي من قبيل الادّعاء الأسطوري في الحكي عن الشامان بقدرته السحرية الخارقة التي تمكّنه من التحكم في ظواهر الطبيعة، وهي قدرة وصلت، في حالة إيليا، كما رأينا في الجزء الخاص بابن المرأة الأرملة الميت، إلى حد التحكم في الموت ذاته والقدرة على إحياء الموتى.

ولا تقل سحرية عن كل ذلك رحلة إيليا هرباً من وجه إيزابل إلى بئر سبع، قرب حدود المملكة الجنوبية، ثم ارتحاله طوال **أربعين يوماً وأربعين ليلة** من بئر سبع إلى «جبل الله حوريب» في سيناء، بغير طعام ولا ماء إلا ما تناوله مرتين قبل أن يبدأ رحلته، وهو لم يزد في كلتا المرتين عن «كعكة وكوز ماء» (الملوك الأول ١٩: ٦ ـ ٩)، مما يتناقض تماماً مع عدم قدرة إيليا عندما اختبأ قرب نهر الأردن على البقاء بغير طعام ولا ماء لأي مدة من الزمن، يشهد بذلك أن تلك الغربان ظلت تحمل إليه الخبز واللحم بانتظام صباح مساء، وأنه عندما جف ماء النهر اضطر إلى الهرب إلى بيت تلك المرأة الأرملة الصيدونية. لكن ذلك هو ما ترويه الحكاية على أي حال، ولا حيلة للعقل فيه.

لم تقتصر خوارق إيليا السحرية على تلك المنجزات بطبيعة الحال. فقد جعله سفر الملوك الأول والثاني شخصية رئيسية في أسطورية تلك المرحلة الدقيقة من الصراع مع عبادات كنعان التي كانت قد بدأت تستوعب «الشعب» وتخرجه من تحت إبط كهنة يهوه.

ولهذا نجد إيليا جالساً «على رأس الجبل» (وموسى كان يلتقي بيهوه عادة «على رأس الجبل») غير عابىء للجيش الصغير الذي بعث به الملك لا حضاره إليه بعد أن تنبأ له إيليا بأنه «لن يشفى من مرضه بل موتاً يموت» (الملوك الثاني ١: ٤). وعندما يتقدم منه «رئيس **الخمسين**» ليطلب منه أن يتبعه إلى قصر الملك، لا يتحرك إيليا، بل يستنزل، مرة ثانية، ناراً من السماء. لكنها في هذه المرة لا تأكل الثور والحطب والحجارة وتلحس المياه كما فعلت يوم مذبحة كهنة بعل ملكارت، بل تأكل «رئيس **الخمسين** هو **والخمسين** الذين معه» (الملوك الثاني ١: ١٠). وعندما يكرر الملك بحرونة غريبة أمره الملكي، ويرسل **خمسين** آخرين لاحضار إيليا، لا يتزحزح «رجل الله» من مكانه، بل يستنزل تلك النار الآكلة ثانية، فتأكل **الخمسين** الجدد ورئيسهم (الملوك الثاني ١: ١٢). إلا أنه، عندما يكرر الملك المحاولة للمرة **الثالثة** السحرية، ينزل إيليا مع رئيس **الخمسين** الثالث ويذهب إلى الملك فيكرر له نبؤته بموته، وهو ما كان المؤلف مستطيعاً أن يجعل إيليا يفعله من مبدأ الأمر لأنه لم يكن يخشى الملك وهو مسلح بتلك النار الآكلة التي يستنزلها من السماء بأمره، إلا أنه كان متعيناً، سحرياً، ألا يكون ذهابه إلا في المرة **الثالثة**، تماماً كما أن المطر لم يسقط إلا في المرة **السابعة**، وتماماً كما أن عدد الجنود الذين بعث بهم الملك **ثلاث** مرات متوالية كان **خمسين** أي حاصل ضرب العدد السحري **خمسة** في العدد **السحري** عشرة، وكان امتناع إيليا في الحكي عن الذهاب إلى قصر الملك مرتين ضرورياً كيما يكرر إيليا خارقته السحرية باستنزال النار من السماء مرتين وبذا يكون قد حقق تلك الخارقة (متى أضفنا «واقعة» استنزال تلك النار يوم مذبحة كهنة

بعل ملكارت) **ثلاث** مرات.

فالمشاهد أن حكاية إيليا أُترِعت بتلك الأعداد السحرية بشكل لافت للنظر. ففي أول لقاء له بأليشع الذي تتلمذ عليه وورث قدراته السحرية، وجد أليشع منهمكاً، في برّية دمشق، في الحرث «**واثنا عشر** فدان بقر قدامه وهو مع **الثاني عشر**. فمر إيليا به وطرح عباءته عليه (وقد ظهرت تلك العباءة فجأة في الحكي تمهيداً لما سوف تستخدم فيه) فترك أليشع البقر وركض وراء إيليا» (الملوك الأول ١٩: ١٥ و ١٩ و ٢٠). والعدد **اثنا عشر** عدد سحري مقدس للغاية. فهو أولاً عدد أسباط بني إسرائيل. وهو العدد الذي استخدمه إيليا في بناء المذبح الذي رفع عليه الثور حتى تنزل النار من السماء وتأكله يوم مذبحة الكهنة «بعدد أسباط بني يعقوب». وهو مستخدم هنا لجعل اللقاء الأول بين إيليا وأليشع، الذي سيواصل العمل بعد صعود إيليا إلى السماء، ذا قداسة سحرية خاصة.

وطبقاً لأصوليات أسطورية اختيار الشامان التي تنطوي دائماً على نمط متكرر من الرفض أو محاولة الهرب من جانب الرجل الذي تختاره القوة الخفية لتجعله شامانا، ومحاولته التنصل من ذلك التكليف، نجد النمط وارداً في حكاية أليشع، بشكل يعوض غيابه من حكاية إيليا. فليس في حكاية إيليا ما يوقف أحداً على أين وكيف ومتى اختاره يهوه ليكون «نبياً»، ونتيجة لغياب ذلك الجزء من الحكاية، ظلت مفتقرة للسمات الأولى التقليدية من أسطورية اختيار الشامان، وافتقرت بذلك إلى الجزئية الخاصة بمحاولته الهرب والتنصل من اختيار القوة الخفية له. لكن ذلك الافتقار عُوّض في حكايةأليشع،وهو في حقيقته امتداد أرضي لإيليا بعد أن بات إيليا سماوياً بإصعاد يهوه له إلى الجَلَد وهو حي. وهكذا نجد أن إيليا، عندما يلقي بعباءته (التي ظهرت في الحكي فجأة) على أليشع وهو منهمك في الحرث فيترك أليشع البقر ويركض وراءه قائلاً دعني أودع أبي وأمي (وموسى أيضاً، في صلاته الأخيرة، ذكرنا بأنه عندما استجاب لنداء يهوه، ترك أباه

وأمه) وأسير وراءك، يحاول إيليا أن يرده (يجعله يفعل ما يفعله المختار عند بدء اختياره) فيهرب من ذلك الاختيار الصعب، ويقول له «اذهب راجعاً لأني ماذا فعلت لك؟» (الملوك الأول ١٩: ١٩ ـ ٢١) فالوضعية هنا مزدوجة، لأن إيليا، الذي مارس دور القوة الخفية فاختار أليشع بالقائه عباءته عليه، هو الذي «ينكص» عن الاختيار بالوكالة، من خلال حضّه أليشع على رفضه.

وقد كرر إيليا تلك المحاولة بعد ذلك مرتين. فعند انصراف إيليا وأليشع من الجلجال، «قال إيليا لأليشع امكث هنا لأن الرب أرسلني إلى بيت إيل. فقال أليشع.. لا أتركك» (الملوك الثاني ٢: ١ و ٢)، وعند الخروج من بيت إيل إلى أريحا، عاد إيليا فحاول إثناء أليشع عن الذهاب معه قائلاً «يا أليشع ابق هنا لأن الرب أرسلني إلى أريحا» (الملوك الثاني ٢: ٤) غير أن أليشع أصر على أن يتبعه. وعند ضفة الأردن توقفا، ريثما يمارس إيليا السحر الذي بات تقليدياً في التوراة و«العهد القديم»، سحر فلق مياه النهر أو البحر والسير على أرض يابسة إلى الضفة الأخرى. ونحن نذكر أن موسى استخدم في ذلك عصاه عند فلق مياه البحر الأحمر، أما يشوع فاستخدم **اثني عشر** حجراً على كل حجر منها اسم سبط من أسباط إسرائيل، وأما إيليا فجدد، واستخدم في فلق مياه الأردن عباءته. ونحن نذكر أن إيليا ظل إلى ما قبل القائه عباءته على أليشع، رجلاً وحشياً من القفر اكتسى الشعر والجلد. إلا أنه ـ وهو مقبل على عبور الأردن والصعود إلى السماء وإسقاط عباءته على كتفي أليشع ـ ظهرت على كتفيه تلك العباءة فجأة: «وضرب الماء بها فانفلق إلى هنا وإلى هناك فعبرا كلاهما في اليبس» (الملوك الثاني ٢: ٨). وإثر تلك الخارقة السحرية، «إذا مركبة من نار وخيل من نار فصلت بين إيليا وأليشع فصعد إيليا إلى السماء.. ووقف أليشع يصرخ يا أبي يا أبي مركبة إسرائيل وفرسانها. ثم لم يره بعد» (الملوك الثاني ٢: ١١ و ١٢).

وثيمة الصعود إلى السماء في مركبة من نار شائعة في ميثولوجيات

العالم، وبخاصة في أسطورية ميترا التي شاعت بين الفرس والرومان واليونان فيما بين ١٤٠٠ ق.م. و ٤٠٠ ميلادية، أي أنها سبقت صعود إيليا بستة قرون لا أقل. فذلك المعبود الفارسي الذي انتشرت عبادته بين اليونان والرومان صعد إلى السماء أيضاً على مركبة نارية تجرها خيول من نار، وهي أسطورة أخذها الرومان فنسبوها إلى بطلهم القومي رومولوس الذي أخذته الإلّهة إلى السماء على مركبة مماثلة لينضم إليها أمام أعين الرومان، بينما هو مستغرق في القيام بعمل ما من أجل الصالح العام في حقول مارس.

أما استنزال النار من السماء، فثيمة ميثولوجية متكررة ومصاحبة للوجه السحري في ديانات بدائية لا تحصى، ومنشؤها الانطباع المرتعب الذي ولّدته في ذهن الإنسان القديم ظواهر البرق والصواعق. وقد أعطى الاغريق تلك الثيمة بعداً شعرياً/أخلاقياً في أسطورة برومثيوس الذي صعد إلى السماء وسرق النار من الإلّهة ووهبها للبشر فعاقبته الإلّهة عقاباً مخيفاً.

غير أن كل تلك الأسطوريات تظل في جانب، وأساطير عبادة يهوه تظل في جانب آخر، فهي ـ كالعبادة ـ منغلقة على مصالح الكهنة التي أسْبِغت عليها باستمرار قداسة يهوه والإعلاء الأسطوري لمكانة «الشعب» بوصفه «شعباً» ذا خصوصية فائقة لدى السماء. وبالتالي، كانت المحصّلة النهائية لتلك الأسطورية، كما أسلفنا، جعل الحياة جحيماً على الأرض لكل من جاورهم «الشعب» المبارك أو مرّ بقربهم، أو اشتهى أرضهم.

وفيما يخص إيليا، تحول ذلك الناسك إلى بطل فولكلوري يؤمن اليهود بأنه مازال حياً في انتظار نهاية الزمان كقول ملاخي «هأنذا أرسل إليكن إيليا النبي قبل مجيء يوم الرب اليوم العظيم والمخوف. فيرد قلب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على آبائهم لئلا آتي وأضرب الأرض بلعن» (ملاخي ٤: ٥ و ٦). والذي سينقذ الأرض من أن يضربها يهوه بلعن أن إيليا عندما يرسله يهوه سيرسله بصحبة

المسيح المنتظر الذي يقيم حكم صهيون على كل الأرض.

وإلى أن يأتي ذلك اليوم المخوف، ينشد اليهود مترنمين في عيد البيساح (الفصح):

«إيليا النبي، إيليا التشبّي،
«إيليا الجلعادي،
«قد يأتي إلينا سريعاً بالمسيح المنتظر»

وفي الشعائر التي يقيمونها حول الختان (الذي أخذوه عن المصريين وجعلوه من علامات خصوصيتهم) يضعون مقعداً لا يجلس عليه أحد على أمل أن يجلس فيه إيليا فيحمي الصبي المختّن، بل وإن بعض الأسر اليهودية تضع له مقعداً حول مائدة الطعام عند تناول وجبة الفصح وتصب له كأساً من النبيذ.

(٤/ج/٢) سحر أليشع

كان أليشع بن شافاط تلميذ إيليا وخليفته، وكان شريكه في التآمر على إسقاط بيت عُمري الحاكم في السامرة، عاصمة «المملكة» الشمالية، إسرائيل. وكما يعرف كل من قرأ «العهد القديم» وكتابات اليهود الدينية، أُسبغت على تلك المؤامرة الكهنوتية التي كان الغرض منها التخلص من منافَسَة كهنة بعل، صبغةٌ إلّهيةٌ ببضعة كلمات «مقدّسة» رصّتها يدٌ قادرة في النصّ. فإيليا، عندما ذهب إلى جبل حوريب وليس في بطنه إلا كعكتين ومقدار كوزين من الماء اقتات عليها طوال أربعين يوماً وأربعين ليلة من المسير على قدميه في هجير الصحراء، وآوى إلى المغارة، لحق به يهوه، في عاصفة مخيفة تستحضر إلى الذهن فوراً صورة حدّاد إلّه العواصف والأعاصير الذي كان معبوداً للآراميين التائهين الذين انتسب «الشعب» إليهم كآباء له، ورتّب لإيليا مؤامرةً سياسيةً من الطراز الأول: «قال له الرب اذهب راجعاً في طريقك إلى برّيّة دمشق وادخل وامسح حزائيل ملكاً على آرام. وامسح ياهو بن نمشي ملكاً على إسرائيل. وامسح أليشع بن شافاط نبياً عوضاً عنك. فالذي ينجو من سيف حزائيل يقتله ياهو

والذي ينجو من سيف ياهو يقتله أليشع» (الملوك الأول ١٩: ١٠ ـ ١٨)، فهي مذبحة جديدة، ولكن لشعوب بأكملها وعائلات حاكمة واقعة في شبكة معقدة من الصراعات والخصومات القبلية والكهنوتية. ومن الواضح طبعاً، ما لم نكن قد فقدنا عقولنا، أن مثل هذا التآمر الدموي ليس من وظائف الآلهة، وأن أي إله جدير بأن يُعتبر إلهاً كان قادراً ـ بغير حاجة إلى الهرولة في أعقاب إيليا والاختلاء به في مغارة بجبل في سيناء للتآمر على ذبح كل أولئك الناس (وقد تمخضت المذبحة عن قتل ما لم يقل عن مائة ألف من البشر الذين تآمر عليهم يهوه مع إيليا، بأيدي **سبعة** آلاف من الإسرائيليين الأبطال من أصحاب «الرُكَب التي لم تجثُ للبعل والأفواه التي لم تقبّله») ـ أن يميت بنفسه، من السماء، بغير عناء، وبغير كل ذلك التآمر المعقّد، كل أولئك الناس الأشرار. لكن هذه مقتضيات الاختلاق الأسطوري.

وبعد قيامه بدوره في المؤامرة، وتنفيذ كل تلك المذابح الجماعية، صعد إيليا إلى السماء حياً على متن مركبة من نار تجرها خيول من نار. وعند صعوده، ألقى بعباءته، فالتقطها أليشع، وبالتقاطه إياها، انتقل إليه سحر إيليا.

ولم يتوان أليشع في ممارسة ذلك السحر العظيم، فقد أخذ عباءة إيليا التي سقطت عنه، وضرب مياه الأردن التي ما من شك في أنها اضطربت كثيراً لكل ذلك السحر الذي ظل يتسبب في «انفلاقها»، وقال أين هو الرب إله إيليا، ثم ضرب الماء ثانية بالعباءة السحرية فانفلق الماء إلى هنا وإلى هناك فعبر أليشع (الملوك الثاني ٢: ١٣ و ١٤)، وبدأ بذلك سيرته كساحر. فهو لم يكد يستقر في أريحا ويرحب به أهلها حتى قام بخارقة سحرية جديدة، خدمةً لأهل المدينة الذين اشتكوا إليه من رداءة المياه وجدب الأرض، «فقال ائتوني بصحن جديد وضعوا فيه ملحاً. فأتوه به. فخرج إلى نبع الماء وطرح فيه الملح وقال هكذا قال الرب قد أبرأت هذه المياه لا يكون فيها بعد موت ولا جدب.

فبرئت المياه إلى هذا اليوم حسب قول أليشع الذي نطق به» (الملوك الثاني ٢: ١٩ ـ ٢٢).

فنحن نرى، الشامان الساحر هنا اتخذ دور الإله. حقيقة أن النص أجرى على لسان أليشع القول بأن «الرب قال قد أبرأت هذه المياه لا يكون فيها بعد موت ولا جدب». لكن النص لم يورد أي شيء عن صلاة توسل بها أليشع للرب كما في حالة الحكايات التي حكيت عن خوارق موسى السحرية والتي عني مؤلفوها ومحرروها بأن يؤكدوا في كل مرة أن موسى صلى للرب فمكنه الرب من تحقيق السحر. فكل ما فعله أليشع أنه ـ بمجرد أن اشتكى له أهل أريحا ـ طلب طبقاً جديداً فيه ملح وخرج إلى النبع فطرح فيه الملح، وبمجرد نطقه بالكلمات «هذه المياه لا يكون فيها بعد موت ولا جدب، برئت المياه تنفيذاً للقول الذي نطق به». فاللوغوس، ومفهوم الفيات (قول الإله للشيء كن فيكون)، اللذان أُخذا من الديانة المصرية، وصلا في حكاية أليشع إلى مستوى التعازيم السحرية.

وبعد تلك الخارقة السحرية، خرج أليشع من أريحا قاصداً بيت إيل، «وفيما هو صاعد في الطريق إذا بصبيان صغار خرجوا من المدينة وسخروا منه وقالوا له اصعد يا أقرع. اصعد يا أقرع. فالتفت إلى ورائه ونظر إليهم ولعنهم باسم الرب (وواضح أن «اسم الرب» محشورة هنا حشراً). فخرجت دبتان من الوعر وافترستا منهم **إثنين وأربعين** ولداً» (الملوك الثاني ٢: ٢٣ و ٢٤)، فلابد أن عددهم كان ضخماً حتى أمكن افتراس ذلك العدد السحري من بينهم.

ولروبرت جريفز نظرية جديرة بالنظر الجدّي عن حكايات اليهود وأساطيرهم واشتقاقها من رسوم الأيقونات. وفي شأن الحكاية بالغة السخف عن أليشع والصبيان الصغار الذين خرجوا يهللون وراءه كما يفعل الصغار أحياناً فحُوِّلت المسألة إلى ظاهرة دينية رهيبة تدخّل فيها يهوه ذاته، رغم أن أولئك الصغار كانوا فيما يبدو من أبناء «الشعب» مما يشير إلى عودة مجازية في الحكاية لمسألة التضحية البشرية

بالأبناء، يقول جريفز «كان الاسم السري ليهوه معقداً كثير الحروف، تراوح عدد أحرفه بين ٤٢ و٧٢ حرفاً، **ونلاحظ أن العدد ٤٢ كان عدد الصبيان الذين افترستهم دبّتا أليشع**(*). ويبدو أن هذه أسطورة من نوع المَجاز الأيقوني الذي تتحول فيه الأيقونة إلى «أحداث» تتولدّ عما تصوره، وأنها استمدت من صورة مقدسة مما استُخدِم في الشعائر الخاصة بأرتميس كاليستو، إلآهة القمر التي أُعطيَت شكل دبّة ، وفي الأيقونة تصوير لطقس من طقوس تلك الإلآهة كانت بنتان في ثياب صفراء تتظاهران فيه بأنهما دبّتان وتهاجمان الصبيان الذين يحضرون المهرجان الذي كان يقام على شرف تلك الإلآهة، وقد عبدها الليبيون والتراقيون» وقد حُوِّلت صورة البنتين وهما تمثلان دور الدبّتين وتهاجمان الصبيان إلى حكاية أليشع الدموية. **ويذكرّنا جريفز أيضاً بأن ٤٢ كان عدد** «**محلّفي العالم السفلي الذين يحاكمون الروح في قاعات أوزيريس**»(٢٢).

الواضح من حكيْ سفر الملوك الثاني أن أليشع لم يكن أكثر من درويش متجول يتطوّح كغيره على عزف الموسيقى و «يتنبأ» ويمارس السحر: «والآن فأتوني بعوّاد. ولما ضرب العوّاد بالعود كانت يد الرب على أليشع» (الملوك الثاني ٣: ١٥). والواضح أيضاً أن من ألّفوا سفر الملوك الثاني وحرروه استعاروا لأليشع بتوسّع من منجزات الآخرين السحرية. فمن موسى، استعاروا له خوارق تفجير الماء، وتحويل الماء إلى دم أو جعله يتراءى كما لو كان قد تحول إلى دم، وشفاء البَرَص والإصابة به. فعندما ذهب إليه ملك إسرائيل وملك أدوم (وقد عقدا بينهما حلفاً) في طلب الماء لأنه حدث جفاف، أمر أليشع بحفر قنوات عديدة في الوادي ووعد بأن «يمتلىء الوادي ماء فتشربون أنتم وماشيتكم وبهائمكم.. وفي الصباح عند إصعاد التقدمة إذا مياه آتية عن طريق آدوم فامتلأت الأرض ماء» وفاضت القنوات التي أمر

(*) أي بمعدّل صبي واحد لكل حرف من أحرف الاسم الاثنين والأربعين!.

أليشع بحفرها (الملوك الثاني ٣: ١٦ و ٢٠) والمعروف أن الفيضانات المباغتة ظاهرة متكررة في المنطقة التي أتى فيها أليشع بتلك الخارقة، عند الطرف الجنوبي من البحر الميت. إلا أن تدفق الماء ذاك استخدم في نسج خارقة سحريّة نُسِبت إلى ذلك الدرويش المتنبىء، على غرار تفجير موسى للماء في القفر عند مسّة ومريبة.

وبالمثل، استُخدِمت طبيعة المنطقة في نسج خارقة سحريّة أخرى، شبيهة بخوارق موسى، حول شخصية أليشع. فعندما صعد الموآبيون الذين كان ملكا إسرائيل وأدوم قد تحالفا لمحاربتهم ، للقاء هذين الملكين ومن معهم، «رأوا المياه مقابلهم **حمراء كالدم**. فقالوا هذا دم» (الملوك الثاني ٣: ٢٢ و ٢٣) **وتسبب ذلك في استدراجهم إلى كمين** فضربهم الإسرائيليون وكسروهم، وهو ما حدث للمصريين **عند مياه البحر الأحمر** بعد تحويل مياه النهر إلى دم في حكي سفر الخروج. والمعروف أن المنطقة التي أتى فيها أليشع بتلك الخارقة تكثر فيها صخور الحجر الرملي الضارب إلى الحمرة، وكان إشراق الشمس على المياه بين تلك الصخور الحمراء، في حكي سفر الملوك الثاني، كفيلاً بأن يجعل المياه تبدو حمراء كالدم. وهذا ما احتاط المؤلف لنفسه فألمح إليه، وقال أن المياه **تراءت للموآبيين وقد رأوها والشمس ساطعة عليها** «**حمراء كالدم، فقالوا هذا دم**». إلا أنه، على الرغم من تلك الحيطة، يظل واضحاً الشبه المقصود بين الحكاية وحكاية تحويل ماء النهر إلى دم في سفر الخروج. وهو طموح طبيعي في نسج هذه الحكايات. فكل من إيليا وأليشع وُرِّثا خواص موسى الشامانية، وبالتالي كان من الضروري أن يأتيا ببعض خوارقه السحرية أو ما يشبهها.

ومن تلك الخوارق عملية الإصابة بالبرص والشفاء منه. فميريام، أخت هرون، والمفروض بالتالي أنها أخت موسى، «تكلمت (هي وهرون) على موسى بسبب المرأة الكوشية التي اتخذها، لأنه كان قد اتخذ امرأة كوشية» (عدد ١٢: ١) فكانت النتيجة أن ميريام أصبحت «برصاء

كالثلج» (عدد ١٢: ١٠) فشفاها موسى **بعد سبعة** أيام من ذلك البرص (عدد ١٢: ١٣ ـ ١٥).

وحكاية «المرأة الكوشية» هذه ـ وإن قطعنا السياق ـ من الملامح الكاشفة عن أصل موسى. فأساطير اليهود ذاتها ترجع «أخذه للمرأة الكوشية» كمحظية له إلى حملة قادها موسى، كقائد مصري، على أرض كوش، وعاد منها منتصراً بسبايا وغنائم كثيرة، كانت تلك المرأة الكوشية من بينها[٢٣]. ويبدو أن موسى، عندما خرج إلى القفر كان قد أخذ المرأة الكوشية معه، وإلا لما تكلمت عليه ميريام بسببها، فتسببت بذلك في حكاية إصابتها بالبرص وشفائها منه بعد **سبعة أيام**.

وفي حكاية أليشع، كان نعمان، رئيس جيش ملك آرام، رغم مكانته الرفيعة، أبرص. ولما كانت أمَةٌ من جواري امرأته إسرائيلية أُعلِمَت الزوجة بوجود «رجل مقدّس » في السامرة قالت الأَمَة أنه قادر على شفاء نعمان. فذهب نعمان إلى أليشع الذي استقبله بجفاء وقال له أن يذهب فيستحم في مياه الأردن **سبع مرات**، فيشفى من برصه. واغتاظ نعمان من ذلك الدرويش المتغطرس، وانصرف عنه، إلا أن أتباعه نصحوه بأن يفعل كما قال أليشع، «فنزل وغطس في الأردن **سبع مرات** حسب قول أليشع فرجع لحمه كلحم صبي صغير وطهر (شفي من برصه) » (الملوك الثاني ٥: ١٠ ـ ١٥). وبعث نعمان بهدايا إلى أليشع، فرفضها ذلك الأخير. إلا أن خادمه جيحزي تسلط عليه الجشع فأخذها، فاغتاظ منه سيده وقال له «أهذا وقت لأخذ الفضة؟ فبَرَص نعمان يلصق بك وبنسلك إلى الأبد. فخرج من أمامه أبرص كالثلج» (الملوك الثاني ٥: ٢٠ ـ ٢٧). فالبَرَص الذي خرج من جسد نعمان بسحر أليشع، دخل جسد جيحزي المسكين وسلالته، بنفس السحر القوي، لأن الخادم الجشع أخذ عطايا من أعداء إسرائيل.

وغير سلسلة حكايات موسى، كان حكي سفر التكوين مصدراً لخوارق أخرى نسبت إلى أليشع، فقد كرر ذلك الشامان معجزة حمل

سارة وهي في التسعين مع «امرأة شونمية عظيمة» كان، كلما مر بالقرب من بيتها، يميل ليأكل من عندها، فجعلها تحمل بعد أن تخطت سن اليأس بكثير، وبنفس كلمات سفر التكوين تقريباً:

حكاية حمل سارة	حكاية حمل السيدة العظيمة الشونمية
«فقال الرب في الميعاد أرجع إليك نحو زمان الحيوة ويكون لسارة امراتك ابن» (تكوين ١٨: ١٠)	«فقال أليشع في هذا الميعاد نحو زمان الحيوة تحتضنين إبناً» (الملوك الثاني ٤: ١٦)
«فضحكت سارة في باطنها قائلة أبعد فنائي يكون لي تنعّم وسيدي قد شاخ؟» (تكوين ١٨: ١٢)	«فقالت لا يا سيدي يا رجل الله لا تكذب على جاريتك. فرجلي قد شاخ» (الملوك ٤: ١٤ و ١٦)

فالشامان هنا، بعد أن أُعطِي دور موسى، أُعطِي دور الإلّه. ولم يتوقف قيامه بذلك الدور عند جعل المرأة العظيمة التي لا ابن لها، وقد تعدّت سن اليأس، وشاخ زوجها، تحمل وتلد ابناً كما فعل الإلّه مع سارة تماماً، بل وشمل إحياء الموتى. فالولد الذي أنجبته المرأة الشونمية العظيمة، كبر، لكنه أوجعته رأسه وجعاً شديداً، فأجلسته أمه على ركبتيها إلى الظهر ومات. فحملته المرأة وصعدت إلى علية بيتها، «وأضجعته على سرير رجل الله وأغلقت عليه وخرجت، فذهبت إلى جبل الكرمل الذي كان أليشع معسكراً فيه، وأخبرته بما حدث، فاستغرب أليشع جداً لأن «الرب كتم الأمر عنه فلم يخبره»!، باعتبار أن الله مُطالَب بأن يُعلِم أليشع بالأمر فوروقوعه. وهنا يبزغ الاجتهاد في إعطاء الحكاية شبهاً أقوى بحكاية موسى. فالإلّه لم يكن مطالباً بأن يُطلِع أليشع على الأمر فحسب، مثلما كان يُطلِع موسى قديماً على كل صغيرة وكبيرة، بل كان قد تنازل لأليشع أيضاً عن سلطة الحياة والموت، ووضع قُدرةً سحريةً عظيمةً في عكازه (عصاه) فباتت كعصا

موسى التي صنع بها الخوارق، بل باتت أقدر. ومن عظم ثقته في قدرته، لم يعنَ أليشع بالذهاب لإحياء الولد بنفسه، بل بعث بخادمه، وسلّحه بالعصا السحرية، وأمره بأن يضعها على وجه الصبي ليحيا. لكن جيحزي المبارك، خادم أليشع، عندما وصل إلى بيت المرأة الثكلى، ووضع العصا بمحضر منها على وجه الصبي، لم يحدث شيء، «لم يكن صوت ولامُصغٍ»، فرجع إلى أليشع وأخبره بالأمر، وأدرك أليشع أن تلك عملية كان متعيناً عليه أن يقوم بها بنفسه، لا عن طريق خادمه، فذهب من جبل الكرمل إلى بيت المرأة، وإذا بالصبي ميت ومضطجع على سريره. فدخل أليشع وأغلق الباب عليه وعلى الميت، و «صلى إلى الرب»، ثم صعد (كما فعل إيليا قبلاً في حالة ابن المرأة التي كان مختبئاً في بيتها) واضطجع فوق الصبي، ووضع فمه على فمه، وعينيه على عينيه، ويديه على يديه، وتمدد عليه فسخُن جسدُ الولد. ثم عاد وتمشى في البيت تارة إلى هنا وتارة إلى هناك وصعد وتمدد عليه، فعطس الصبي **سبع مرات** ثم فتح الصبي عينيه» (الملوك الثاني ٤: ١٩ ـ ٣٦)، ولاغروان سقطت المرأة بعد ذلك على قدميه وسجدت (٤: ٣٧)، فهو قد قام بتحقيق المعجزة القصوى.

ويبدو أن أليشع برع براعة خاصة في تلك العمليـة، إحياء الموتى، لأنه لم يمارسها وهو حي فقط، بل وبعد أن مات: «ومات أليشع فدفنوه. وكان الغزاة المؤآبيون يدخلون الأرض. وفيما كان (الإسرائيليون) يدفنون رجلاً قد مات إذا بهم قد رأوا الغـزاة المؤآبيين، فطرحوا الرجل في قبر أليشع (الذي يبدو أنه كان قد ظل مفتوحاً) فلما نزل الرجل ومس عظام أليشع عاش وقام على رجليه» (الملوك الثاني ١٣: ٢٠ و ٢١)!

وكما أظهر أليشع تفوقاً خاصاً في سحر إحياء الموتى، برع في سحر التحكم في الجمادات (وهي وظيفة تقليدية للشامان). فبينما كان بصحبة جماعة من «بني الأنبياء» ليقيموا لهم موضعاً هناك يقيمون فيه، سقطت بلطة حديدية من يد واحد منهم في الماء، فاستغاث ابن

الأنبياء الذي سقطت منه البلطة بأليشع «فقطع أليشع عوداً وألقاه هناك **فطفا الحديد**. فقال ارفعه لنفسك فمد يده وأخذه» (الملوك الثاني ٦: ١ ـ ٧).

كما أظهر أليشع تفوقاً سحرياً خاصاً فيما يتعلق بالماء والغذاء. فهو ـ كما رأينا ـ بقليل من الملح في طبق جديد حوّل نبع عين السلطان في أريحا من نبع راكدٍ رديء إلى نبع ماء سلسبيل، وجعل الزيت يتدفق فيملأ كل ما استطاعت المرأة الفقيرة (التي أخذ المرابي ابنيها عبدين وفاء لديونها) إيجاده من آنية، مثلما جعل الماء يتدفق فيملأ كل ما استطاع الإسرائيليون والأدوميون حفرة من قنوات قبل مذبحة المؤابيين. وعندما حدث جوع في الأرض، رغم قدرات أليشع الخارقة هذه في مجال تفجير الماء وتدفق الغذاء، كان بعض بني الأنبياء يجمعون الفطر البرّي ليأكلوه، وفي إحدى المرات اكتشفوا أنهم كانوا قد طبخوا فطراً مسموماً فصرخوا إلى أليشع قائلين «في القِدْر موتٌ يا رجل الله» وكفوا عن الأكل، فما كان من أليشع إلا أن طلب قليلاً من الدقيق ألقاه في القدر، فأزال السم منه وجعل ما كان فيه من فِطْر متعة للآكلين! (الملوك الثاني ٤: ٣٨ ـ ٤١).

فأليشع فعل ذلك كله، وفاق كل السحرة سحراً. لكنه ـ وهو ما يؤسف له حقيقة ـ لم يلق بقليل من الملح أو قليل من الدقيق على ما ظل من ألفوا هذه الحكايات يتعاطونه من «فطر مقدس» فيحيّد فعل المخدّر فيه بعض الشيء ويجعل المؤلفين الأتقياء يفطنون إلى ما ظل حكيهم ناطقاً به من اجتراء على الألوهة اجتراء وصل إلى حد إعطاء الإله في حكيهم وظيفة صبي الساحر.

ومن جميع هذه الهلوسات وضروب الهذيان تألفت «الكتابات المقدسة» التي قد يتحقق من خلال سطوتها على العقول حلم موسى المميت بأعظم مما تصور. فموسى كان يحلم بإقامة ملك صغير في كنعان يعوضه عما ضاع منه في مصر. أما ورثته المعاصرون فتتطلع عيونهم إلى ملك يشمل عالماً بأسره.

(٤/ج/٣) السحر في كل شيء

لم يبتلِ موسى الديانة التي فبركها حول يهوه فحسب بالطموح المميت إلى الحيازة والتسيّد فجعلها أساساً «دينياً» لطريقة حياة انبنت على السلب والنهب والوحشية الدموية وجعلها بالتالي منبع جحيم على الأرض لكل من احتك بهم «الشعب» أو طمع في شيء يملكونه، بل وابتلاها أيضاً بطبيعة سحرية تأصّلت، إذ تشرّب بها لحم الديانة وتشبعت «روحها»، فطغت على كل ما عداها.

وكما في كل شيء آخر أعطاه موسى لعبادة يهوه، كان العنصر السحري مأخوذاً من مصر . لكنه ـ كما حدث لكل شيء آخر أُخذ من مصر ـ انتُزع ذلك العنصر السحري من سياقه المصري، وجُرِّد من مبرره الروحي، وعُزِل عن طموحه السماوي، فجُعِل دنيوياً لا شاغل له ولا مقصد ولا طموح ولا استخدام إلا الأرض، ولا علاقة له بسماء أو حياة أخرى.

الذي لا يوجد ما يدعو إلى إنكاره أو يتيح التحلل منه أن السحر استخدم في مصر استخدامات أرضية شعبية بحتة في درء الحسد ، وإلحاق الأذى بالأعداء والخصوم، واستمالة القلوب، وتحقيق المنافع الدنيوية.

غير أن ذلك ظل الضرب «الشعبي» العامّي من السحر، القرين بما تحوّل إليه «السحر الديني» في اليهودية، وعرف باسم «سحر الغيتّو».

أما السحر الذي يعنينا هنا ونتحدث عنه، فذلك الذي شكّل جزءاً هاماً من المعتقدات الدينية الجنائزية المصرية. وذلك هو السحر الذي اغترف منه موسى لعبادة يهوه لكنه اغترفه منتزعاً من سياقه، مجرّداً من مقاصده واستخداماته الدينية المصرية. ففي حين انصبّ اهتمام الفكر الديني المصري على ما ندعوه الآن بـ «الحياة الباقية» في «دار البقاء»، بالمقابلة لـ «الحياة الزائلة» في «دار الفناء»، اتّصف الفكر الديني للعبادة التي صنعها موسى، كما استوضحنا، بالإنكار الصريح الكامل (رغم كل محاولات التمويه عن ذلك الإنكار في عصور متأخرة)

لوجود أية حياة بعد الموت، وبالتالي لأي أمل في انبعاث. وبافتراق الديانة التي فُبركت، عن أصلها المصري، عند ذلك الأساس الجوهري لأية ديانة توحيدية، أنكِرَت تماماً مضامين كل المفاهيم والمعتقدات التي استُنسِخَت من الأصل المصري، وأُعطِيت تلك المفاهيم والمعتقدات ـ بدلاً من مضامينها الأصلية ـ طموحات جديدة لا شأن لها بالدين ولها كل شأن بالسياسة وبالنزوع إلى التسيّد والجوع إلى ما بأيدي الآخرين.

وقد لا يوجد ما يمكن أن يوقفنا على عمق الإيمان المصري بوجود حياة للروح بعد موت الجسد وينقل إلينا مدى تسيطر ما أوجده ذلك الإيمان من تطلّع إلى البقاء بعد الموت على الفكر الديني المصري، من هذا القول الكاشف لكاتب مصري يدعى «آمونو موسى» (أي «ابن آمون») عند زيارته لمعبد جنائزي بُني قبل زمانه بسبعمائة عام، ونسبه خطأً إلى الفرعون خوفو، باني الهرم الأكبر(٤٢):

«لقد جاء الكاتب آمونو موسى فرأى هذا المعبد، معبد خوفو، ورآه وكأنه السماء عندما تشرق الشمس فيها».

فالمصري القديم رأى ذلك المعبد الجنائزي كأجمل ما أمكن لعينيه أن تتطلعا إلى رؤيته، كالسماء ذاتها إذ تغمرها الشمس بضوئها ودفئها.

ومن عمق ذلك الإيمان بأن الموت الجسدي ليس إلا مرحلة عابرة في حياة المخلوق الإنساني الذي نفخت الحياةَ في طينه أنفاسُ الإلّه، والإيمان بأن الروح، نَفَس الإلّه، لا تفنى بموت الجسد، بل تعود إلى الكل الذي نبعت منه، أي الإلّه ذاته، قالت الصلوات التي ترددها الروح بعد الممات أن الإنسان الميت تتوحد روحه بالإلّه وتعود جزءاً منه، فيصبح بوسعها أن تخاطب كائنات عالم الموت قائلة:

«أنا آتوم، الذي كان في البدء وحده
«وأنا رع، عند أول تجلٍّ له
«أنا الأمس، وأنا اليوم، وأنا الغد».

ونصوص الأهرام والنصوص التابوتية مترعة بمثل هذه الترانيم الناطقة بتأصُّل الإيمان بخلود الروح في الفكر الديني المصري من أقدم العصور. والإيمان بخلود الروح، وبالحساب والعقاب والثواب، كما قد لا نختلف ، يظل النبع الأول والحقيقي والأصيل للدين في أشكاله الراقية، ويظل النبع الأصيل للصلاح والأخلاق في أي سياق ديني.

وفي البداية، كان ذلك الإيمان بخلود الروح قاصراً على الإيمان بأن روح الفرعون هى التي تتمتع بالخلود نظراً لأن الملك في مصر اعتُبِر من أقدم العصور تجسّداً للإِله على الأرض، ثم اعتُبِر ابناً للإِله.

ثم، بتقدّم الفكر الديني وتطوّره، اتّسع نطاق ذلك الإيمان ليشمل أرواح النبلاء وكبار الكهنة وسادة العصر الإقطاعي نظراً لاقتدارهم على بناء المقابر والتحمّل بالكُلفة الباهظة للتحنيط ومراسم الدفن.

غير أنه ـ من خلال ما يدعوه برستد(٢٥) بـ «إسباغ الطابع الديموقراطي على مفهوم الخلود» ، و «الاستيلاء الشعبي على مفهوم البقاء الملكي» ـ اتّسع ذلك البقاء المأمول للروح فشمل عامة المصريين الذين لم يكن معظمهم قادراً على بناء المقابر الفخمة والمعابد وشراء التوابيت الثمينـة التي تصمد لعاديات الزمن والتي تنقش عليها صلوات ذات فعالية كبرى تساعد الروح على تخطّي العقبات والمهالك التي تعترض طريقها إلى قاعات الحساب في العالم السفلي. ومن هنا وجد «السحر» منفذه الأهمّ إلى المعتقدات الجنائزية المصرية:

> «الملاحظ أن هناك اتجاهاً نجده فيما بعد كامل الاتضاح في كتاب الموتى أمكن الوقوف على بداياته في النصوص التابوتية، وهو اتجاه اعتبر العالم الآخر (عالم ما بعد الموت) مكاناً حافلاً بأخطار ومهالك ومحن لا تحصى معظمها ذي طبيعة مادية ملموسة، وإن تعلق بعضها بالعدة الذهنية لروح الميت. وكان السلاح الذي اعتقد الإنسان المصري أن بوسعه استخدامه بوصفه انجع وسيلة للدفاع في مواجهة تلك الأخطار والمهالك والمحن

المترّبصة سلاحاً سحرياً ، تمثّل عادة في تعاويذ تنطق بها الروح في اللحظة الحرجة فتنجو.. وقد اعتُبِـرت تلك التعاويذ والتراتيل متصفة بفعالية لا تخيب في حماية الميت وتمكينه من الحصول على البركات التي تتطلع إليها الروح في العالم السفلي»[٢٦].

والذي يعنينا هنا بطبيعة الحال استيضاح الفرق بين مقاصد السحر في الأصل المصري وما استخُدِم السحر فيه عندما أفعـم به موسى عبادة يهوه، إلا أنه لا بأس من أن نشير إلى ما مورس تجاه الأصل من لوي لعنق الحقيقة وتشويه للواقـع خدمـة للصورة المستنسخة المقلوبة:

«ولقد كان من سوء حظ المصريين أن كثرة من الأجانب الذين زاروا بلدهم لم يحسنوا فهمهم فتسببوا بذلك في شيوع أفكار مغلوطة ومبالغات مبتذلة عن ديانتهم رُوِّجت بين الأمم وصوِّرت عن طريقها الطقوس السحرية التي كانت تمارس في غمار شعائرهم الجنائـزية، بـألسنة الجهلاء، اما بادعاء أنها انقياد للخرافات واما بوصفها من ممارسات السحر الأسود»[٢٧].

وحتى هذا الباحث، رغم انبهاره، الذي نطقت به كل كتاباته الثمينة، بمصر وبديانتها العظيمة، ورغم أنه تحدث باستفاضة عن استنساخ موسى (فيما حُكيَ عنه) لأعمال ومنجزات حققها السحرة المصريون قبله بقرون، لم يفلت من خيّة «الإيمان» التي ظلّ «العهد القديم» يتصيّد بها العقول، فأخطأ رؤية الفرق بين طبيعة الموقف الديني المصري فيما تعلق بالممارسات السحرية، وبين دعاوى «العهد القديم»، وقال (وهو الذي تربى كغيره على ذلك «العهد القديم»):

«إلا أنه في حين قام موسى بكل تلك الأعمال السحرية وتسبب في موت كل أبكار المصريين بأمر الله وباستخدام كلمات علمه الله أن ينطق بها.. كان المصريون يستخدمون كلمات القدرة في أمر آلهتهم بأن تقوم لهم بما يريدون وإرغامها على الظهور لهم عندما يريدون»[٢٨]!

وهو ما يوقفنا، مرة أخرى، على الحقيقة الماثلة في أن عملية غسل المخ التوراتية التي مورست باستمرار من خلال ادماج «العهد القديم» في أسس الديانة التي ينتمي إليها هذا الباحث وغيره عملية آتت ثمارها في تشويه رؤية العقول الأممية، حتى أفضلها، للواقع. وليس هناك ما هو أدل على ذلك من هذا القول الذي جرى به قلم هذا الباحث بالمناقضة الكاملة لكل حرف كتبه في مباحثه الكثيرة عن الديانة المصرية. لكن، لا بأس، فهو هنا لم يفعل شيئاً نجا منه الآخرون، كفريزر مثلاً.

والذي تردّى فيه هذا الباحث هنا نتيجة لانصياعه لحكايات التوراة «والعهد القديم» التي لُقنِّها هو وأترابه منذ الصغر باعتبارها جوهر الدين ومنبع الإيمان، أنه - تحت تأثير الرؤية المقلوبة التي يُبتلَى بها الذهن من فرط ما يُضخّ فيه من حكي توراتي - لم يفطن إلى أن الصورة التي قدمها جاءت مقلوبة. فالديانة المصرية - حتى في استخدامها للصيغ السحرية - اتصفت أساساً وبشكل جوهري، كما تشهد مؤلفاته هو، بالاتّضاع في مواجهة الألوهة والشعور بضآلة الكائن الإنساني في ظلها، ولم يوجد في الديانة المصرية في أي عصر من عصورها ما يساند الادعاء بأن كهنة مصر أو ملوكها أو أهلها طمحوا في أي وقت إلى إملاء «أوامرهم» على السماء أو جعل آلهتهم تتجلى لهم بناء على أوامرهم كما تظهر الأبالسة لممارسي السحر الأسود. بل العكس هو الصحيح. وقد تراكمت لدى الباحثين والعلماء براهين لا تدحض على ذلك تمثلت في الصلوات والتراتيل والنصوص الدينية، كما توافر لهذا الباحث ذاته فيما ينطق به كتابه القيم عن «السحر المصري» كمٌ عظيمٌ من الأدلّة التي لا تدحض على أن الاستخدام للسحر في المجال الديني ظلّ أساساً لتمكين الروح من التصدّي للمخاطر والمهالك التي تعترض طريقها في عالم ما بعد الموت، وأنه ظلّ أيضاً، بشكل جوهري، تحت جناح الدين لا بالمنافسة له، وظل بذلك مفتقراً إلى عجرفة الساحر إذ يتصور أن بوسعه التعامل مع الطبيعة

وقوى ما وراء الطبيعة بجهده الخاص وحده، بغير عون من الألوهة.

والواقع أن موسى ومن وضعوا وحرروا سلسلة حكاياته حاول وحاولوا تصنّع ذلك الموقف الديني المصري عن طريق الإلحاح على القول قبل كل خارقة سحرية نُسبت إلى موسى أو إيليا أو أليشع أو يشوع أو حزقيال أو أي من أولئك المباركين أن الخارقة أُنجِزت بفضل يهوه أو بعونه أو بإيعاز منه أو بعد تلقّي أصول الصنعة السحرية منه.

وبطبيعة الحال، ليس هناك ما يمنع أي إلّه من محاولة إقناع أي شعب بأن يعبده من خلال إبهار ذلك الشعب بخوارق سحرية ينجزها رجال الإلّه (موسى وغيره في حالة يهوه) بـدلاً منه في حين يظل هو قادراً على أن يحقق أي خارقة أو معجزة رأساً (بالنظر إلى كونه إلّهاً قادراً على أي شيء) بغير حاجة إلى وساطة «رجاله» من البشر الفانين . فذلك اختيار الإلّه، وذلك شأنه. غير أن الأمر يختلف تماماً ويتكشّف عن أن الخوارق حدثت بطريقة عكسية، أي «أُنجزت» بأيدي رجال الإلّه بوصفهم سحرة ثم عزيت إليه لإعلاء شأنه وشأن رجاله ووصفت بأنها من وحيه وبعونه، نقول أن الأمر يختلف تماماً ويتكشف عن كل ذلك متى تبين تاريخياً أن كل تلك الخوارق مسروقة من أصول ضاربة في القدم وسابقة لظهور الإلّه ورجاله بعشرات القرون، وأنها ـ وقد سُرقت بهذا الشكل ـ لم تتحقق كخوارق بأيدي رجال الإلّه أو بيد الإلّه ذاته لأنها أشياء رُفِعت رفعاً من تواريخ دينية قديمة وحُكِيت في غمار تلفيق تركيبي لديانة جديدة مستُنسخة من مصادر أسطورية متباينة وكثيرة.

والطريف أن الباحث نفسه الذي قال ـ على سبيـل التقوى والورع ـ أن موسى «قام بكل تلك الأعمال السحرية وتسبب في موت كل أبكار المصريين بأمر الله وباستخدام كلمات (قدرة) علّمه الله أن ينطق بها»، ما يلبث، أن يقول:

«ولقد أشار الكتاب العبرانيون، واليونانيون، والرومان،

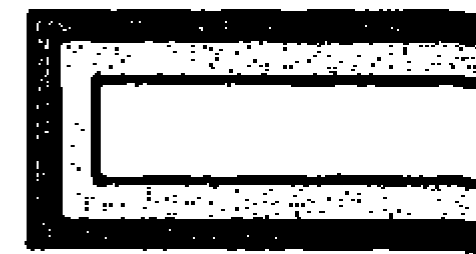
إلى المصريين بوصفهم متبحّرين في علوم الحكمة الخفية وحائزين لقدرات كان بوسعهم استخدامها، تبعاً للظروف، في إحداث النفع أو الضرر. ومن كتابات العبرانيين نقف على الكثير من المعلومات عن عظم قدرات السحرة المصريين. وفي سفر أعمال الرسل (٧: ٢٢) نجد هذا التفاخر بشأن موسى واضع الشريعة: «فتهذب موسى بكل حكمة المصريين. وكان مقتدراً في الأقوال والأعمال»، كما نجد العديد من الملامح في سيرة ذلك الرجل الفريد وكلها يدل على أنه كان ملماً بالكثير من ممارسات السحر المصري. وعبارة «مقتدر في الأقوال» التي وردت في الاستشهاد تعني، فيما يحتمل القول بأنه كان، كالإلآهة إيزيس، «قوياً باللسان» أي كان قادراً على التفوّه بما كان يعرفه من كلمات القدرة ونطقها نطقاً صائباً ولم يكن (بعكس ما قيل عنه في سفر الخروج) «ثقيل اللسان» بل كان كاملاً في إعطاء الأمر (السحري) والنطق بكلمات القدرة. ولقد كانت حيلة تحويل الحيّة إلى عصا خشبية، أي إلى جماد، ثم تحويل العصا إلى حيّة تتلوى وتسعى، من أقدم الحيل السحرية التي مورست في الشرق منذ أقدم العصور، ومن المعروف أن التمكّن من السيطرة على تلك المخلوقات السامّة والتحكّم في حركتها كانا من القدرات التي اعتزّ بها الكهنة المصريون كثيراً وأجادوها من أزمنة سحيقة لم تكن الأهرامات ذاتها قد بنيت فيها بعد. ولم تكن تلك الخارقة السحرية الضاربة في القدم الدليل الوحيد الذي أفصح عن تبحّر موسى في سحر المصريين، فهناك أيضاً عصاه صانعة العجائب التي تماثلت وعصي السحرة المصريين من أقدم العصور، وبتلك العصا فعل موسى وهرون كل العجائب التي يؤكد المؤلف العبراني أنهما فعلاها بالمصريين. إلا أنه، بالمناقضة لما أكده ذلك المؤلف العبراني من عجز سحرة مصر عن إتيان خوارق كخوارق موسى، لا شك هناك في أن أي ساحر من سحرة مصر كان موقناً من قدرته على إتيان مثل تلك

الخوارق بمجرد النطق باسم إله أو التفوه بكلمات القدرة
التي كان يعرف طريقة النطق بها»[٢٩].

فأياً كان موقف الباحث من مشكلة «القداسة» المفترضة والمفروضة لـ «العهد القديم»، لا مهرب للعقل من الاعتراف بأن موسى أفعم ديانته بالسحر الذي أخذه، كما أخذ كل شيء آخر، عن المصريين ومعتقداتهم.

وأياً كانت نظرة الباحث إلى ما يمكن ادّعاءه من مصداقيّةٍ للقدرة السحرية التي نسبتها حكايات التوراة على سبيل الاستنساخ مما تضمنته النقوش والبرديات المصرية والحكايات الشائعة في مصر من أقدم العصور عن خوارق حققها سحرة مصريون، لا مهرب للعقل من الوعي بأن التمادي في ذلك الاستنساخ السحري كان من أشد ما أضرّ بالديانة التي فُبرِكت منه جنباً إلى جنب مع ما استنسخه موسى من أفكار دينية وشعائر وطقوس ورموز أخذها منتزعة من سياقها المصري. وقد تمثل الضرر الذي لحق بعبادة يهوه من كل ذلك الاستنساخ في اختلال واضح رجحت فيه كفة السحر في تلك العبادة على كل ما عداه.

ففي غيبة عوامل التوازن التي توافرت للديانة المصرية مما أُفعمت به من قيم أخلاقية وما ضربت بجذورها فيه من تاريخ حضاري أقام أودها وأغناها، كان طغيان العنصر السحري محتوماً في عبادة يهوه وضاراً بها كديانة حيث استشرى في بنيتها فأفعم كل وجه من أوجهها وجعله سحرياً، ابتداء من حروف اللغة وكلماتها، إلى الأعداد، ومن الحجارة، إلى الأيكات، إلى العصائب وقوائم الأبواب، إلى الحيوانات وشعر الإنسان!



هوامش الباب الرابع

(١) Malinowski, Bronislaw: **«Magic, Science Religion»**, Condor, Souvenir Press, London, 1982, p. 83.

(٢) Budge, Sir E. A . Wallis: **«Egyptian Magic»**, Op. Cit., pp. VII - XI.

(٣) Ausubl, Nathan: **«The Book of Jewish Knowledge»**, Op. Cit., p. 301.

(٤) Ibid, p. 301.

(٥) Ibid, p. 301.

(٦) Budge: **«Egyptian Magic»**, Op. Cit., p. 161.

(٧) Graham, Lloyd: **«Deceptions of the Bible»**, Op. Cit., p. 157.

(٨) Graves, Robert: **«The White Goddess»**, Op. Cit., pp. 286/287.

(٩) Campbell, Joseph: **«Primitive Mythology»**, Op. Cit., p.85.

(١٠) Graham: **«Deceptions of the Bible»**, Op. Cit., p. 231.

(١١) Ibid, pp. 229/230.

(١٢) Ibid, p. 230.

(١٣) Ausubel: **«The Book of Jewish Knowledge»**, Op. Cit., p. 46.

(١٤) Campbell : **«Primitive Mythology»**, Op. Cit., p. 243 and Eliade, Mircea: **«Le Chamanisme et les technique Arachaique de L'extase»**, Payot, Paris, 1951.

(١٥) Erman, Adolf: **«Life In Ancient Egypt»**, Op. Cit., pp. 245, 272 and 432.

(١٦) Campbell: **«Primitive Mythology»**, Op. Cit., p. 240.

(١٧) Josephus: **«Jewish Antiquities»**, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & Heinemann, London, Book VIII, p. 621.

(١٨) Budge: **«The Gods of the Egyptians»**, Op. Cit., Vol. I, p. 416.

(١٩) Wilkinson, Sir. J. G.: **«Manners & Customs of the Ancient Egyptians»**, London, 1842, Vol. II, p. 27.

(٢٠) Ausubel: «The Book of Jewish Knowledge», Op. Cit., pp. 45 - 47.

(٢١) Hooke, S. H.: **«Middle Eastern Mythology»**, Penguin, 1985, p. 156.

(٢٢) Graves: **«The White Goddess»**, Op. Cit., p. 287.

(٢٣) Asimov, Isaac: **«Guide to the Bible»**, Avenel Books, N. Y. 1981, p. 167.

(٢٤) Breasted, James: **«The Dawn of Conscience»**, Op. Cit., p. 234.

(٢٥) Ibid, pp. 220 - 234.

(٢٦) Ibid, p. 240.

(٢٧) Budge, Sir Wallis: « **Egyptian Magic,** Op. Cit., p. 3.

(٢٨) Ibid, p. 6 & p. 4.

(٢٩) Ibid, pp. 4 - 6.

البَابُ الخَامِسُ

السِّحرُ فوقَ كلِّ شيءٍ

١

أصلاح النبي أم شعوذة الساحر؟

«يذكّرنا الحاخام إبراهام ليڤي دائماً بما جاء في الكتابات الربّانية للأحبار المقدسين من أن الله ظل يقول لليهود: «ليتكم تنسونني وتتذكرون ناموسي». أي، بعبارة أخرى، «ليتكم تتمسكون بالقوانين التي أعطيتكم إياها فتعيشون على هديها، وإذ ذاك يصبح الإيمان بي أوتوماتيكياً». وقد ناقشت في ذلك، ذات مرة، ولداً يهودياً وسألته عن الإيمان بوجود الله، فقال لي: «أظنني أؤمن بوجوده. ولكن ماذا لو كانت المسألة كلها عملية نصبٍ كبرى»؟ فقلت له: «افرض أنها عملية نصب كبرى. ستكون - مع ذلك - قد عشت حياة صالحة ، فساعدت الآخرين، وعاملت الغير معاملة رحيمة، وأطعت من هم أكبر منك، وعلّمت من هم أصغر منك القيم الملائمة»(*).

وهذه هي المسألة، تماماً كما طرحها ذلك الولد: «ماذا لو كانت المسألة كلها عملية نصب كبرى؟». وهي مسألة لم ينف من ناقش الولد إمكانية كونها كذلك، لكنه وجد مخرجه في مفهوم «الصلاح».

ولعلنا، ونحن نتابع بشغف وإثارة مغامرات «النبيين» إيليا وأليشع، لم تفتنا الحقيقة الغريبة الماثلة في أنهما لم يفعلا طيلة الوقت

(*) Brook, Stephen: «The Club - The Jews of Modern Britain «Constable, London 1988, p. 171.

شيئاً إلا ممارسة السحر، خدمةً لمآرب أرضية بحتة ظلّت تغلّف بإصرار بادّعاء أنها مآرب أرضية نعم (كإسقاط الملوك وتنصيبهم وتدبير المؤامرات وتنظيم المذابح) لكنها في سبيل الرب يهوه. وهو ما يبدو أن الكتابات الربّانية تنبهت إلى خطورته فأوردت القول على لسان يهوه «ليتكم تنسونني وتتذكرون ناموسي»، وهو بالأحرى ناموس موسى الذي نعرف من أين جاء به.

وهو ما كان حرياً بإيليا وأليشع أن يفعلاه، فيعطيا البشر هداية وحكمة ويأخـذا بأيديهم إلى دروب الصلاح حتى يصبحا مستحقين للقب النبوة، أو حتى لصفة الحكمة.

ولقد أوردنا من قبل استشهاداً قال أن المشكلة الرئيسية فيما يتعلق باليهودية متمثلة في كونها ديانة تحدثت عن إلّه سماوي عالمي واحد لكل البشر، في حين قَصَرت ألوهة ذلك الإلّه على «شعب» واحد، هو «شعبه المختار»، «وابنه البكر»، إسرائيل.

ذلك وجه من أوجه المأزق الذي يتردى فيه العقل ويتوه الضمير ـ إن كنا نأخذ هذه المسائل مأخذاً جدياً، فلا نكتفي بالتواري في شأنها وراء «الإيمان» و «التقوى» فضاً للإشكال ـ فيما يتعلق بادّعاء عبادة الإلّه السماوي الواحد الذي هو خالق كل البشر وإلّه كل البشر، لا خالق اليهود وحدهم، وإلّه اليهود وحدهم.

أما الوجه الآخر من أوجه ذلك المأزق، وهو لا يقل خطورة وإثارة للحيرة عن سابقه، فمتعلّق بالادّعاء الذي أُعلي بشكل خاص لحوحٍ وبارز في شأن اليهودية، وهو ادّعاء «الصلاح». فيهوه إلّه وُصِف بأنه رهيب في صرامته وما تطلبه من صلاح.

وبطبيعة الحال، يثير ذلك الوجه من أوجه المأزق الأخلاقي الفكري في شأن اليهودية نفس القضية المحيرة للعقل والضمير، وهي متمثلة هنا في هذا التساؤل الذي له ما يبرره من واقع نصوص التوراة و «العهد القديم»: هل الصلاح الذي تطلّبه يهوه بتلك الصرامة منسحب على علاقة «الشعب» به كإلّهه، وعلاقة «الشعب» بعضه

ببعض، فحسب، أم منسحب على علاقات «الشعب» بالإلّه وبكل مخلوقات ذلك الإلّه من «الأغيار» أيضاً؟

في محاولتنا إيجاد إجابة شافية، سنأخذ حكي سفري الملوك الأول والثاني عن «النبيين» إيليا وأليشع، كنوع من «دراسة الحالة». ولنبدأ بإيليا، أو «الياهو النبي» كإسمه العبري، وهي تعني «النبي المسمى باسم يهوه إلّهي». والتسمية ملائمة تماماً لـ «رجل مقدس» أُطلِق عليه اسم «مُرعِد الرب».

لكننا، قبل أن نأخذ في دراسة حالة إيليا، يحسن أن تتضح في أذهاننا نوعية العلاقة التي أقامتها الديانة بين «الشعب» ويهوه، قبيل زمن إيليا بقليل، أي في عهد سليمان (٩٧٠ ـ ٩٣١ ق. م.).

عندما استكمل سليمان بناء المعبد، وأدخل الكهنة تابوت العهد إلى مكانه في قدس الأقداس وخرجوا، «ملأ السحاب بيت الرب، حينئذ تكلم سليمان وقال: الرب، إنه يسكن في الضباب. إني قد بنيت لك بيت سكنى مكاناً لسكناك إلى الأبد» (الملوك الأول ٨: ٦ و ١٠ و ١٢ و ١٣). ثم «وقف سليمان أمام مذبح الرب تجاه كل جماعة بني إسرائيل وبسط يديه إلى السماء» وصلّى. وفي تلك الصلاة التي كرّس بها المعبد مسكناً ليهوه بين «الشعب»، حدّد سليمان، من واقع العقيدة. لا ارتجالاً من عنده، الخطوط الرئيسية للعلاقة بين يهوه و «الشعب»، وهي خطوط بيّنها سليمان في صلاته من خلال تذكير يهوه بتعهداته:

> «والآن أيها الرب إلّه إسرائيل احفظ لعبدك داود أبي ما كلمته به قائلاً لا يعدم أمامي رجل يجلس على كرسي إسرائيل إن كان بنوك إنما يحفظون طرقهم حتى يسيروا أمامي كما سرت أنت أمامي. والآن يا إلّه إسرائيل فليتحقق كلامك الذي كلمت به عبدك داود أبي».
>
> **(الملوك الأول ٨: ٢٥ و ٢٦)**

فيهوه كان قد نفذ تعهداته لـ «آباء الشعب»، وملّكهم الأرض ومكّنهم من ذبح أصحابها. والآن يذكّر سليمان يهوه بتعهداته

الجديدة التي ألزم نفسه بها قبل داود ونسله. فلننظر في تلك التعهدات كما أوضحتها صلاة سليمان:

(١) صون الملك، مقابل الالتزام بالقواعد التي أملاها يهوه.

(٢) نصرة «الشعب» على كل من حاربه، حتى وإن أخطأ «الشعب» إلى يهوه، لأن يهوه يغفر خطية شعبه إسرائيل.

(٣) إعطاء «الشعب» المطر، حتى وإن أخطأ «الشعب» إلى يهوه، لأن يهوه يغفر خطية شعبه إسرائيل.

(٤) إذا صار جوع، إذا صار وباء، إذا صار لفح، أو يرقان، أو جراد،وإذا حاصر«الشعب» أعداؤه وحلت به الضربات والأمراض، حتى وإن أخطأ «الشعب» إلى يهوه، ينقذه يهوه من كل ذلك لأن يهوه يغفر خطية شعبه.

(٥) إذا خرج«الشعب»لمحاربة عدو، أو لأخذ مدينة، حتى وإن أخطأ«الشعب»إلى يهوه،فإن يهوه ينصره على العدو ويمكّنه من المدينة ورقاب من فيها، لأن يهوه يغفر خطية شعبه، ولأن سليمان يذكّر يهوه بـ «أنه ليس إنسان لا يخطىء».

(٦) وحتى إن «حمي غضب يهوه»على«الشعب»ودفعه أمام العدو فسباه العدو إلى أرض بعيدة أو قريبة، فإن يهوه يرقّ لهم قلبه ويغفر لهم ويردهم إلى «أرض ميراثهم»، لأنهم «شعب يهوه وميراثه الذي أخرجه من مصر». (الملوك الأول ٨: ٣٢ ـ ٥٢).

فالشعب، في الحقيقة، ليس مطالباً بالكثير، لأنه كسب تسعة أعشار المعركة من مبدأ الأمر بكون يهوه «أفرزه ميراثاً له من جميع شعوب الأرض» (الملوك الأول ٨: ٥٣)،وكل ما على«الشعب»أن يفعله بعد ذلك أن يصغي لما يقوله له الكهنة ويذود عن الملك. وبالمقابل، يعطيه يهوه كل شيء، من المطر إلى دماء كل الأغيار.

وفي هذا السياق، نحاول استيضاح مقومات نبوة إيليا، «مُرعِد الرب»:

(١) عطّل قوانين الطبيعة في منتصف عهد آخاب بن عمري ومنع

سقوط المطر بقدرته السحرية طوال سنوات.

(٢) وكان تعطيله المطر و «تكديره إسرائيل» لأن آخاب وبيت أبيه تركوا وصايا الرب وساروا وراء البعليم.

(٣) أقام مذبَحَة كهنة المرتفعات، أنبياء البعل، وأنبياء السواري (عشتروت) تأكيداً لتفوّق سحره على سحرهم.

(٤) رمم مذبح يهوه الذي كان قد تهدم بإثني عشر حجراً على كل حجر اسم سبط من أسباط إسرائيل، وهو نفس العمل السحري الذي تمكن يشوع بواسطته من شقّ مياه نهر الأردن والعبور بالشعب وتابوت العهد، عندما رصّ في قاع النهر إثني عشر حجراً على كل حجر اسم سبط من أسباط إسرائيل.

(٥) أعاد إسقاط المطر.

(٦) قام بالرحلة السحرية (أربعين يوماً وأربعين ليلة) على وجبتين وجرعتي ماء، من بئر سبع إلى جبل حوريب، وهناك التقى بالرب ووضع معه خطوط مؤامرة «فالذي ينجو من سيف حزائيل يقتله ياهو، والذي ينجو من سيف ياهو يقتله أليشع».

(٧) ذهب للقاء آخاب في كرم نابوت ليقول له «هأنذا أجلب عليك شراً وأبيد نسلك وأقطع لآخاب كل بائل بحائط (كل متبول على حائط) وكل محبوس أو طليق السراح في إسرائيل».

(٨) ذهب إلى أخزيا بن آخاب الذي ملك على إسرائيل بعد وفاة أبيه وأنذره بأنه لن يشفى من مرضه وأنه سيموت على فراش المرض، فمات.

(٩) ذهب من الجلجال إلى بيت إيل، ومن بيت إيل إلى أريحا، ومن أريحا إلى الأردن، «لأن الرب أرسله» من كل تلك الأماكن إلى كل تلك الأماكن الأخرى. ولم يفصح سفر الملوك الأول عما ذهب ليفعله. كل ما في الأمر أنه كرر عملية شق مياه الأردن ثم صعد إلى السماء في مركبة نارية تجرها خيول نارية، ولم يعد يُرىَ بعد.

وهذا كلّه أخّاذ ومثير للغاية، لكنه يبدو مجانياً. لأنه ـ في التحليل

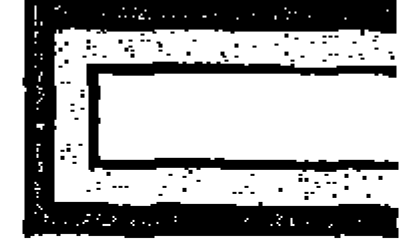
النهائي ـ ما الذي فعله إيليا فاستحق بفعله أن يعدّ نبياً، بل ويصعد إلى السماء حياً؟ بضع حيل سحرية أكثرها مكرور ومثير للشفقة، ومذبحة دموية، ومؤامرة أشد دموية، وغدو ورواح، وتهديدات ولعنات وشعوذات ثم صعود إلى السموات.

فإيليا هنا، إذا ما قورن ببوذا، مثلاً، أو بكنفوشيوس، سيبدو متوحشاً في حالة هياج دائم وظمأ إلى الدم. وإذا ما قورن بواضعي النصوص الدينية/الأخلاقية المصرية التي سرقت ونسبت إلى بني يهوه في سفر الأمثال، مثلاً، سيبدو مبرراً للكراهية الشديدة المفعمة بالازدراء التي نظر المصريون بها إلى ما ظلت الصحراء تقذفه عبر حدود الوادي، تلك الكراهية التي عبّرت عنها النصوص المصرية بنفي ست إله الشر إلى هجير تلك الصحراء وجدبها. ويبقى السؤال قائماً: أين هو الصلاح في كل هذا؟

فإذا ما تركنا إيليا، وذهبنا إلى صبيّة أليشع، وجدنا الصورة أشد إثارة للحيرة. ففي الحكي عن أليشع اختفى حتى هزيم الرعد الذي كان إيليا يرعد به انتصاراً ليهوه، ولم يبق شيء إلا السحر، خارقة سحرية وراء أخرى، إلى الخارقة الأخيرة التي أحيا بها أليشع الموتى وهو ميت في قبره بمجرد لمس الجثة لعظامه.

ولقد يتوقف العقل هنا ويتساءل: هل هذا ـ حتى بمعايير الأسطورة ـ كلام أناس عقلاء راشدين؟ وهل من المطلوب حقاً أن «يؤمن» إنسان في رأسه نصف عقل، لا عقل كامل، بهذا الهذيان؟

لكن العقل، يائساً، يتجاوز حتى ذلك التساؤل، ويتوقف عند السؤال الذي لا مهرب منه، وهو: ما الذي أسبغ على الديانة سموها وتفردها العظيم، صلاح النبيّ، أم شعوذة الساحر؟



٢ الصلاح: الأصل والصورة المقلوبة

«لقد بات من الواضح لنا الآن أن المثالية الاجتماعية المنبنية على مفاهيم أخلاقية رفيعة، وأول ترنسندنتاليّة، بل الترنسندنتاليّة الوحيدة في العالم القديم، نشأت في مصر، قبل سنة ٢٠٠٠ ق. م.، وبات معروفاً لنا أيضاً أن الكتب التي احتوت ذلك كانت تُقرأ في القدس في أزمنة لاحقة وأن من بين من قرأوها مؤلّفي الكتابات التي نعرفها الآن باسم «العهد القديم».

«والواقع أنه لم يكن من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك. فتماماً كما أن آداب أوروبا الحديثة ترعرعت في رحاب تراثنا القديم الذي أخذناه عن اليونان والرومان وتشبّعت به، كان ـ بالمثل ـ مما لا مهرب منه، في فلسطين، أن يتأثر العبرانيون تأثراً بالغ العمق، في تفكيرهم وفي كتاباتهم، بأدب الأمة العظيمة ، مصر، التي ظلت فلسطين إقليماً من أقاليمها، ثقافياً وسياسياً، لأمد طال قدر ما طال تسلُّط روما على بلاد الغال.

«وحقيقة الأمر أن نتائج القياس الجوهرية التي شكّلت أساس معتقداتنا الأخلاقية وما زالت تلهم حياتنا المتحضرة الراهنة، كان المصريون قد توصلوا إليها قبل أن يكون للعبرانيين وجود في فلسطين. وعندما استوطن العبرانيون في فلسطين، وجدوا أن تلك المعتقدات الأخلاقية المصرية كانت متاحة، كتابة، من قبل استيطانهم بقرون.

«وهكذا فإنه لا ينبغي أن يغيب عنا أبداً أن ما نغبط أنفسنا عليه من قيم أخلاقية تشكّل أساس المجتمع المتمدين تعود منابعها إلى ما سبق «عصر الوحي» بآماد طويلة، ولا ينبغي أن ننسى أن ذلك النبع وُجِد قبل أن يكون لكتابات العبرانيين وجود. وبذا، فإن منابع تراثنا الأخلاقي أبعد ما تكون عن الانحصار في تلك الكتابات العبرية، ويجب أن نعترف بأنها، تلك المنابع، كانت في الحضارة المصرية.

«والسبب في أن الكتابات العبرية كانت القناة التي وصلنا عن طريقها ما استُمِدّ من تلك المنابع المصرية كان نزول ستار على الحضارات الشرقية القديمة التي انبنت عليها ثقافة العبرانيين. فنتيجة لفقدان القدرة على التواصل مع الحضارات القديمة بسبب العجز عن فك شفرة كتاباتها ولغاتها، لزمت تلك الحضارات الصمت، فيما يخصنا، منذ ألفي سنة. وبصمتها ذاك، تركت كتابات العبرانيين وحدها في الساحة لتضيء (بما استمدته منها) كنبراس وسط الظلمة الحالكة المطبقة. إلا أن الكشوف العلمية الحديثة واستعادتنا لبعض قنوات التواصل مع تلك الحضارات قد سلطت ضوءاً جديداً أخذ يبدّد الظلمة ويحيط إسرائيل بوهج أقدم من نبراسها ببضع آلاف من السنين.

«والواقع أنه لولا أن العالم الغربي كان قد فقد لوقتٍ كلّ معرفة بأصول الحضارة ومسار تطورها، لما كان قد خطر لأحد أن يضع التاريخ العبراني أي موضع خلا موضعه الحقيقي، كنتاج أفضى إليه تطور طويل للأخلاق والدين سبق ذلك النتاج وأدّى إليه. ومن المؤكد أنه لولا الافتقار إلى تلك المعرفة بمنابع الحضارة ومسار تطورها لما أمكن أن يكون هناك وجود لعقيدة لاهوتية تدّعي تفرّد شعب واحد بعينه دون شعوب العالم جميعاً بخصوصية تتمثل في اقتصار الوحي الإلّهي عليه وحده، وهي عقيدة قد أعمتنا طوال قرون عن الطبيعة المشتركة لتراثنا الروحي السامق الذي لا سبيل إلى قصره على تاريخ أو خبرة أي شعب واحد بعينه»[١].

انبنى إعلاء اليهودية كديانة على أساسين رئيسيين: أولهما القول بأنها «أول» ديانة توحيدية في تاريخ العالم، وثانيهما القول بأنها ديانة سامقة أخلاقياً و «أول» تقنين أخلاقي رفيع في تاريخ العالم.

وقد تناولنا ـ كما تناول كثيرون غيرنا ممن لم يقعدهم الورع المكذوب وتغويهم الرغبة في دفن العقل في رمال التصديق ـ ادعاء

«أول» ديانة توحيدية تناولاً كفيلاً باثبات عكسه، سواء في هذا المبحث، أو في سابقه(*).

أما الادعاء الثاني، فمنبنٍ على إبراز «الوصايا العشر» وسائر نواهي يهوه ومحرّماته باعتبارها أول ما أُعطي للبشر «وحيا» من تعاليم أخلاقية رفيعة.

وكما أشرنا قبلاً، توجد اليوم «مدرسة» ذكية من الدعاة والمروجين اليهود تواجه ما لم يعد مهرب من مواجهته بضرب ذكيّ من الدوران حول ما لم يعد يجدي الإنكار في شأنه، تحت ستار التذرّع بالموضوعية العلمية والحيدة الأكاديمية. ومما لم يعد مهرب من مواجهته ولم يعد يجدي الإنكار في شأنه أن ذلك «السبق» و «السمو» اللذين ادُّعيا لليهودية طويلاً في مجال التقنين الأخلاقي إن هو إلا استنساخ صريح من ثقافات البلدان المتحضرة المتقدمة ثقافياً وفكرياً في العالم القديم، وفي مقدمتها مصر. ولنصغِ ، على ضوء ذلك، لهذا الكلام الموضوعي:

> «بالرغم من الإيمان الجازم من جانب من «يعرفون» يقيناً أن الوصايا العشر وصايا إلّهية أوحى بها يهوه بشخصه إلى موسى كيما يلقنها لبني إسرائيل، في لقاء لهما على جبل سيناء، وبالرغم من اعتقاد غيرهم من الدنيويين أن تلك الوصايا تقنين أخلاقي وضعه موسى (بل وربما وضعه مشرّعون دينيون يهود ظهروا بعد موسى)، لا سبيل في ظل علم الأديان المقارن إلا أن نلاحظ موضوعياً أن هناك وجوداً قوياً لمؤثرات غير يهودية في وضع تلك الوصايا. فالأفكار الأساسية المكوِّنة لعدة وصايا منها وجدت في تقنينات أخلاقية وتشريعات سابقة على اليهودية: في الكتابات الدينية المقدسة للمصريين، وكتابات البابليين والشعوب الأخرى المتقدمة ثقافياً التي عاشت في منطقة الهلال الخصيب. ومن المصادر البابلية واضحة الأثر تقنين حمورابي (حوالي ١٧٠٠ ق. م.) وكتابات الشوربو السحرية (١٥٠٠ ـ ١١٠٠ ق. م.).

(*) انظر في ذلك **«قراءة سياسية للتوراة»**، الباب الرابع: «من تعدد الآلهة إلى الإفراد».

«إلا أن مما له مغزى حقاً وما هو حري بالنظر حقاً بأكثر من أي مصدر من تلك المصادر ما هو وارد في الفصل ١٢٥ من «كتاب الموتى» المصري، وهو صلاة وضعها الكهنة المصريون فيما يبدو حوالي ١٥٠٠ ق. م.. وعلى الرغم من أن الأفكار التي تألفت منها تلك الصلاة المصرية لم يصُغْها الكهنة المصريون بالصيغة الموجزة الآمرة المتغطرسة التي صيغت بها الوصايا العشر، بل وضعوها كضراعة ترتلها روح الميت شعائرياً لأوزيريس إله الموتى، فإن الذي يتضح بجلاء ـ على الرغم من ذلك التباين في الصياغة ـ أن هناك شبهاً قوياً يستوقف النظر بين تلك الصلاة المصرية وبين خمسة من الوصايا العشر.. ولما كان ذلك النص، فيما يفترض، شاع استعماله شعائرياً، في زمن موسى (بدايات القرن الثالث عشر ق. م.)، فإنه لا يكون من قبيل التطرف أن نفترض أن موسى كان متأثراً به تأثراً قوياً عندما وضع الوصايا العشر»(٢).

وعلى الرغم مما يشعر به المرء من امتنان للباحث اليهودي وما يغبطه عليه من موضوعية وحيدة في شأن موضوع حساس كهذا تعلق باستنساخ اللبّ الأخلاقي لليهودية من الديانة المصرية، ومن صلاة مصرية ضاربة في القدم (أقدم بكثير من سنة ١٥٠٠ ق. م. التي أشار إليها الباحث) تتضمن أوضح إعلان إيمان بجوهر الدين، كانت الروح ترددها في قاعة معات بالعالم السفلي، حسب المعتقدات المصرية، أمام القضاة الإثنين والأربعين، ثم تعلن في ختامها «إني نقيّ» ثلاث مرات، نود أن نختلف مع الباحث ـ مع منتهى التقدير لعلمه الغزير وكرمه في الاعتراف بهذا الفضل للمصريين الكفرة عبدة الحيوانات ـ حول نقاط أساسية، هي:

أولاً: أن موسى لم «يتأثر تأثراً قوياً في وضعه للوصايا العشر» بذلك النص من نصوص الديانة المصرية، أي الفصل الخامس والعشرين من كتاب الموتى، المتضمن «الاعتراف بالنفي»، بل اغترف من ذلك

النص وغيره من نصوص الكتابات المصرية المقدسة بغير حساب، كيما يقيم الديانة التي نعرفها اليوم باسم «اليهودية».

ثانياً: أن الاستنساخ لم يقتصر على خمس فقط من الوصايا العشر. فباستثناء الوصية الخاصة بـ «السبت» (وهو مأخوذ بدوره كما أسلفنا من الديانة المصرية)، استنسخت كل الوصايا من مصر، ولم يقتصر الاستنساخ عليها، بل امتد إلى سائر مكوّنات التقنين الأخلاقي في التوراة.

ثالثاً: أن التباين بين الأصل المصري والوصايا التي استُنسِخت منه لم ينحصر في اختلاف الصياغة، أي اختلاف نبرة الضراعة والتعبد في الصلاة المصرية والنبرة «الآمرة المتغطرسة»، كما وصفها الباحث، في الصيغة الموسوية، بل ذهب إلى أبعد وأعمق من ذلك بقدر يبرر القول ـ ما دمنا في مجال الأخلاق العليا المكونة لجوهر ديانة ـ بأنه جرّد ما استُنسِخ من قيمته الأخلاقية. فالاعتراف بالنفي المصري صِيغَ على أساسٍ أخلاقيّ تمثّل في أن الأفعال التي تنفي الروح ارتكابها إياها وتتبرأ منها لتعلن في النهاية تمتّعها بالنقاء، أي الصلاح، أفعال اعتبر التقنين الديني المصري أن ارتكابها في حق أي إنسان، رجلاً كان أو امرأة، مصرياً كان أو غير مصري، خطيئة مميتة يترتب على إدانة روح الميت بارتكابها إعدام تلك الروح وحرمانها من الحياة الأبدية. وهذا تحديداً جوهر الاعتراف بالنفي ومنشأ قيمته الأخلاقية: نفي الروح ارتكابها للفعل المعتبر معصية مميتة في حق أي إنسان آخر، رجلاً كان أو امرأة، مصرياً كان أو من أي شعب آخر. أما الوصايا العشر فقصرت تكييف الخطيئة على الفعل الممنوع الذي يرتكبه «اليهودي» في حق «يهودي» آخر، وقصرته على ارتكاب الفعل في حق رجل، لا في حق امرأة. أما ارتكاب الفعل (القتل، السرقة، الاغتصاب، العنف، إراقة الدم) في حق من هو ليس «يهودياً»، فلم تنسحب عليه الوصايا العشر، وبالتالي لم تنه عنه. وهذا، تحديداً، هو الاختلاف، لا مجرد اختلاف صيغة النفي وصيغة النهي.

والواقع أن أي إمعان للنظر، مهما كان موجزاً، في الاعتراف المصري يوقفنا على أن التقنين الأخلاقي المصري كان شاملاً للغاية وأنه يصعب كثيراً أن نعثر على أي فعل كان بالوسع اعتباره من المعاصي عندما وضع ذلك الاعتراف غير مندرج تحت بند أو آخر من بنوده الإثنين والأربعين التي تعلن روح الميت فيها أن صاحبها لم يجدّف أو يخطىء في حق الإلّه طيلة حياته الأرضية، أو يسبّ الملك، أو يرتكب سرقة من أي نوع ، أو يقتل، أو يزن، أو يمارس اللواط أو أي خطيئة متعلقة بالتناسل، أو يتعجرف على الغير ويتكبّر، أو يرتكب العنف، أو يستسلم للغضب، أو يتسرع في القول أو الفعل، أو ينافق، أو يغش، أو يستسلم للجشع، أو يتصامم عن صوت الحق والصواب، أو يشارك في إتيان أي فعل شرير، أو يسبِّب خوفاً لغيره، أو يطفف الكيل، أو يلوّث ماء جارياً، أو يخرّب أرضاً محروثة، أو يثري من مال غيره. وهذا بإيجاز الاعتراف بالنفي الذي كانت الروح تعلن به صلاحها، ويعقب إدلائها به «وزن القلب» في الميزان الإلّهي الموضوع في قاعة معات، فيوضع القلب في كفة، وفي الكفة الأخرى توضع الريشة، رمز معات، إلآهة الحقيقة والصدق والعدل. وإلى جانب الميزان، يركع أنوبيس حارس العالم السفلي، وتحوت «كاتب الآلهة» ليسجل نتيجة «وزن القلب»، وبالقرب منهما يتربّص وحش العالم السفلي، الشيطان آمّيت «ملتهم أرواح الموتى» كيما يفترس القلب إذا ما رجحت سيئاته على حسناته في الميزان. وفي بعض البرديات، صوِّر ذلك الشيطان رابضاً على شاطىء بحيرة النار (التي استنسخت منها فكرة الجحيم في المسيحية).. فإذا ما تساوت كفتا الميزان، أُعلِن أن الميت «طاهر وصالح» لأنه «لم يخطىء في حق بشر ولم يرتكب معصية في حق الإلّه، وأن الوحش الشيطان آمّيت»، ملتهم الأرواح، لن يمكّن من روحه، وأنه سيسمح له بالدخول في حضرة أوزيريس، ويصبح له مستقر إلى الأبد في «رياض السلام»، الجنة، ككل أتباع حورس. وإذ ذاك تترنم الروح ترنيمة تعلن فيها «إني أحيا على الحق والصدق .

إني أتغذى بالحق والصدق. لقد التزمت بكل الوصايا المقدسة في معاملاتي مع البشر، وفعلت كل ما من شأنه أن يمنحني رضا الإله. ليحل عليّ سلام الإآله. أنا لم أفعل الشر في حياتي بدل الحق والصدق أنا لم أشهد على إنسان شهادة زور. أنا أطعمت الإنسان الجائع، وسقيت الإنسان العطشان، وكسـوت الإنسان العـاري، وقدّمت التقدمات على مذبح الإآله، وقدّمت التقدمات من أجل الموتى، وأعطيت قارباً للملاح الذي فقد مركبه. فليكن الإآله خلاصي، وليكن الإآله حاميّ». إني طاهر الفم، طاهر اليدين فليقل لي الإآله «تعالَ في سلام، تعالَ في سلام»(٣).

أما إذا رجحت كفة المعاصي في عملية وزن القلب، فإن الميت يحكم عليه بأن يلقى في آبار النار، وهي خمس، أولها البئر المشتعلة التي تلقى فيها أجساد الخطاة من أعداء رع، أي الذين حكم عليهم بالهلاك الأبدي لأنهم عصوا الإآله، ورؤوسهم، وأرواحهم. وبجوار تلك الهاوية الجحيمية يقف حورس ليشرف بنفسه على إهلاك أعداء رع، وهو ممسك في يده بـ«**العصا التي لها رأس حية والتي يمارس بها أعمال القدرة**» (التي تذكرنا بغير شك بعصا موسى). وتختص بهذه الهاوية المشتعلة شيطانة لها رأس لبؤة تنقذف من بين فكيها النيران كيما تظل نار الهاوية مستعرة لا تنطفىء. وبعد تلك البئر الأولى، أربع آبار أخرى تلقى فيها أجساد الخطاة ممزقة لتحرق مع أرواحها وتتلاشى إلى الأبد. «والواقع أن تلك المنطقة من العالم السفلي، التي نجد وصفها في «كتاب الـ آم ـ توات»، أي «كتاب الأبواب»، قد تكون فيما هو مرجع ما أوحى بالمعتقدات الخاصة بالجحيم التي وصلتنا عبر القرون»(٤).

فميكانزم الثواب والعقاب متوافر محدّد بوضوح بالغ في الديانة المصرية. وقد كان الثواب على الصلاح، أي على الالتزام بالتقنين الديني في التعامل مع الألوهة، والالتزام بالتقنين الديني/ الأخلاقي في التعامل مع البشر.

وعلى ضوء ذلك، لننظر فيما حدث لتلك المفاهيم الأخلاقية عندما نهبها موسى لـ «الشعب» تحت اسم «الوصايا العشر» و «وصايا الرب وتعاليمه ونواهيه».

وردت الوصايا العشر مرتين، في سفرين من أسفار التوراة: الخروج، والتثنية. وهناك خلاف بين اليهود فيما يخصها، فمنهم من يؤمن بأن يهوه أملاها أو كتبها بنفسه على لوحي الحجارة اللذين هشمهما موسى يوم واقعة العجل الذهبي، ثم عاد فأعد غيرهما، ومنهم من يعتقد أن موسى وضعها بنفسه بغير إملاء من يهوه. وهناك أيضاً من يعتقد أنها وُضِعت بعد زمن موسى بقرون، في عهد القضاة، في وقت ما من القرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد ونسبت إلى موسى حيث أن من وضعوها استمدوا أفكارها من التراث المتناقل شفاهاً من عصره إلى عصر القضاة.

الوصايا العشر

سفر الخروج ٢٠: ١ ـ ١٧	سفر التثنية ٥: ٦ ـ ٢١
(١) أنا الرب إلّهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية.	أنا هو الرب إلّهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية.
(٢) لا يكن لك آلهة اخـرى امامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهن ولا تعبدهن. لاني انا الرب إلّهك إلّه غيور أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيـل الثالث والـرابـع من مبغضيّ. وأصنع احسانـاً إلى ألوف من محبيّ وحافظي وصاياي.	لا يكن لك آلهة اخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من أسفل وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهن ولا تعبدهن. لاني انا الرب إلّهك إلّه غيور. افتقد ذنوب الآباء في الأبناء وفي الجيل الثالث والرابع من الذين يبغضونني وأصنع احسانـاً إلى الوف من محبيّ وحافظي وصاياي.
(٣) لا تنطق باسم الرب إلّهك باطلاً. لأن الرب لا يبرّىء من نطق باسمه باطلاً.	لا تنطق باسم الرب إلّهك باطلاً. لأن الرب لا يبرّىء من نطق باسمه باطلاً.

(٤) اذكر يوم السبت لتقدّسه. ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك. وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملاً ما انت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل أبوابك. لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها. واستراح في اليوم السابع. لذلك بارك الرب يوم السبت وقدّسه.	احفظ يوم السبت لتقدسه كما أوصاك الرب إلهك. ستة أيام تشتغل وتعمل جميع أعمالك. وأما اليوم السابع فسبت للرب إلهك لا تعمل فيه عملاً ما أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وثورك وحمارك وكل بهائمك ونزيلك الذي في ابوابك لكي يستريح عبدك وأمتك مثلك - واذكر أنك كنت عبداً في أرض مصر فأخرجك الرب إلهك من هناك بيد شديدة وذراع ممدودة. لأجل ذلك أوصاك الرب إلهك أن تحفظ يوم السبت.
(٥) أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك.	أكرم أباك وأمك كما أوصاك الرب إلهك لكي تطول أيامك ولكي يكون لك خير على الأرض التي يعطيك الرب إلهك.
(٦) لا تقتل.	لا تقتل.
(٧) لا تزن.	ولا تزن.
(٨) لا تسرق.	ولا تسرق.
(٩) لا تشهد على قريبك شهادة زور.	ولا تشهد على قريبك شهادة زور.
(١٠) لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك.	ولا تشته بيت قريبك ولا حقله ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا كل ما لقريبك.

وكما نلاحظ، تتماثل الوصايا في معظم الفقرات، إلا في بعض خصوصيات أوردناها في النص المأخوذ من سفر التثنية بحروف مائلة. وواضح أن أهم اختلاف فيها متعلق بيوم السبت. ففي سفر الخروج، أرجع النص مباركة السبت وتقديسه إلى ما ذكره سفر التكوين من أن يهوه خلق العالم في ستة أيام وفي اليوم السابع استراح. في حين أرجع سفر التثنية وصية حفظ السبت إلى إخراج يهوه الشعب من مصر بيد شديدة وذراع ممدودة.

١ ـ ولنستقص الأصول المصرية لهذه الوصايا، ولنتوقف بعد ذلك عند الاختلاف الجوهري بين الأصل المصري وما صار إليه النص في الصياغة التوراتية. ولندع جانباً حكاية إخراج «الشعب من مصر، من «بيت العبودية» التي يبدو مِنْ وضْعِها على رأس قائمة الوصايا أنها اعتبرت السند الرئيسي الذي اعتمدت عليه سلطة يهوه تجاه «الشعب»: أي «ما دمت أنا الذي أخرجتك من مصر من بيت العبودية، فعليك الالتزام بما يلي». والذي يقوله مانيتّو المؤرخ المصري الذي عاش في عصر البطالسة أن «الشعب» المبارك لم «يخرج» من مصر بل طرد منها لانتشار البَرَص والأمراض الجلدية بين أفراده (وهو ما يعززه انشغال سفر اللاويين انشغالاً خاصاً مطولاً بتلك الأمراض) ولأن المصريين كانوا قد اعتبروا «الشعب» دائماً «الشر الذي حل بالأرض». ومن واقع حكي التوراة ذاتها، ظل الشعب يتمرد في القفر ويحاول العودة إلى مصر وينوح على ما حرم منه من خيرات وعيش رغدٍ بإخراجه.

٢ ـ فإذا ما نحينا تلك الحكاية المريبة جانباً، وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه مع نص يفصح بجلاء عن تعدد الآلهة لدى «الشعب»، مما جعل من الضروري أن تبدأ الوصايا بتحريم عبادة أية آلهة أخرى بجانب يهوه. وقد تطلب تنفيذ تلك الوصية قروناً بأكملها من الصراع بين كهنة يهوه و «الشعب». والإصرار الموسوي على «إفراد» يهوه إلٓهاً خاصاً للشعب كان مطلباً سياسياً لا غنى عنه لصنع أمة متماسكة في ظل هيكل موحّد كما أشرنا بتوسع في المبحث السابق. وفي غمار إصراره على ذلك، كان تفكير موسى متأثراً تأثراً قوياً كالذي حدّثنا عنه الباحث اليهودي في شأن صياغة موسى للوصايا العشر، بالمفهوم التوحيدي المصري الناطق في صلوات مصرية كهذه: «الإلٓه واحد وحيد، لا وجود لآخر معه(*). الإلٓه هو الواحد. هو الواحد الذي صنع

(*) انظر في ذلك ص ٩٦ من الفصل الفرعي ٤/١ «ميكانزم الخلق من الديانة المصرية».

كل شيء». وفي إصراره على تحريم صنع تماثيل منحوتة أو صور مما في السماء من فوق (مما هو كائن فوق الجلد) أو مما هو في الأرض من تحت أو في الماء، كان موسى متأثراً باعتبارين أساسيين، أولهما ما رددته صلوات المصريين من أن الإله «خبيء لم ير بشر شكله ولا يجتلي بشر طلعته». وأنه ـ لذلك «لا يمكن تصويره بالحجارة المنحوتة ولا يمكن أن تصوره النقوش ولا يمكن أن يلم بصورته قلب بشر»، وثانيهما اعتبار آخر خطير متعلق بكون عبادة يهوه عبادة باترياركية (معبود مذكر) راعى موسى في صياغته لها الالتزام بالحلول الباترياركي محل عبادة الإلاهة الأم، أي محل العبادة الماترياركية، ومن هنا جاء التحريم على عبادة معبودات «مما في الأرض من تحت أو مما في الماء من تحت الأرض»: «**لا تسجد لهن ولا تعبدهن**». وذلك اتجاه التزمت به نصوص التوراة بصرامة ابتداء من طمس دور الحيّة كمعبودة سابقة على يهوه في حكي سفر التكوين. أما ما لم تستقر التوراة في شأنه على حال، فظل الأخذ بالاعتقاد المصري الخاص بكون الإله خبيئاً لم ير شكله بشر ولا يجتلي بشر طلعته». ففي حين تؤكد نصوص واضحة في التوراة أن موسى (وهو بشر) تحدث مع يهوه وجهاً لوجه ورآه رأي العين، تنفي نصوص أخرى ذلك، ويقول نص في سفر الخروج أشرنا إليه فيما سبق أن موسى تطلع إلى أن يرى يهوه، فقال له «أرني مجدك» فقال له يهوه (آخذا مما كان موسى يحفظه عن ظهر قلب من الصلوات المصرية) «**لا تقدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان لا يراني ويعيش.. وجهي لا يرى**» (خروج ٣٣: ١٨ و٢٠ و٢٣).

وفي حين كانت تلك الصلوات المصرية إعلانات إيمان تصدر عن المصريين على سبيل الصلاح، حُوّلت الأفكار التي استنسخت منها، بالطريقة المألوفة في اليهودية، وبالنبرة «الآمرة المتغطرسة» التي لاحظها الباحث اليهودي، إلى إملاء للايمان بطريقة إرهابية للغاية: «لا تعبد آلهة أخرى معي. لا تسجد لإلاهات مما تحت الأرض أو تحت الماء أو مما فوق الجلد والا اقتصصت من أبنائك حتى الجيل الثالث

والرابع لأني إله غيور لا أقبل أن يعبد إله آخر بجواري ولأني إله منتقم آخذ الأبناء بجريرة آبائهم. وأنا في نفس الوقت أحسن إلى من يعبدني أنا وحدي فأعطيه أراضي الآخرين».

٣ ـ وننتقل بعد ذلك إلى الوصية الخاصة باسم الإله وعدم جواز النطق به جزافاً. وهي وصية مأخوذة أخذاً حرفياً من مفهوم سرّية اسم الإله وكونه أفعل كلمة من كلمات القدرة وعدم جواز النطق به ـ لذلك ـ أو حتى الوقوف عليه. وهو ما استوضحناه قبلاً في الفصل الخاص بـ «السحر في سرّية اسم الإله» بالباب الرابع.

٤ ـ وتأتي بعد ذلك الوصية الخاصة بالسبت، وقد أشرنا فيما سبق إلى أن فكرة استراحة الإله بعد إكمال عمل الخلق مأخوذة أصلاً من الديانة المصرية(*).

٥ ـ وبعد السبت والوصية المشدّدة بوجوب مراعاته لأن يهوه أخرج «الشعب» من مصر، نجد الوصية القائلة «أكرم أباك وأمك». ونجدها مصحوبة بترغيب ينبىء عن أن إدراج مثل تلك القاعدة الأخلاقية العامة في تقنين إلهي كان أمراً اضطر إليه موسى في محاولته خلق مجتمع سوي من الشراذم الآرامية. والمجتمع السوي، أو حتى المنظم، يقوم على نواة الأسرة ويبدأ تسلسل السلطة فيه من السلطة الأبوية. ومن النص مرتين متتاليتين في سفر الخروج على أن «من ضرب أباه وأمه يقتل قتلاً»، و «من شتم أباه وأمه يقتل قتلاً» (خروج ٢١ : ١٥ و١٧)، يبدو واضحاً أن معاملة أبناء «الشعب» المقدس للأب والأم لم تكن مرضية بحال. ولهذا جاءت الوصية الداعية إلى إكرام الأب والأم مشفوعة، بجانب ذلك التهديد بالقتل، بوعد من يهوه بأن من أكرم أباه وأمه سيكافأ بأن «تطول أيامه على الأرض التي يعطيها إياه الرب إلهه» أي بأن يظل مالكاً للأرض التي سيمكّنه يهوه، متى التزم بوصاياه وأقام شعائره، من أن يذبح أصحابها ويأخذها لنفسه.

(*) انظر في ذلك ص ١٠٣ من الفصل الفرعي ٤/ب.

غير أنه يبدو أنه لا الوعد بإطالة ملكية الأرض، ولا الوعيد بالقتل قتلاً، كان لهما الأثر المطلوب. فنحن واجدون في صيغة الوصية الخامسة بسفر التثنية (ويبدو أن صيغ الوصايا العشر الواردة فيه هي المعنية بقول القائلين بأن الوصايا وضعت بعد عصر موسى بقرون) أن الوعد تغير من إطالة ملكية الأرض إلى إطالة عمر من أكرم أباه وأمه، مع وعد إضافي بأن «**يكون له خير في الأرض المعطاة من الرب**»، مما يرجح فعلاً أن النص كتب في عصر القضاة بعد أن كانت الأرض قد أخذت ولم يعد يستقيم أن يستخدم الوعد بأخذها في اغراء «الشعب» بالكف عن ضرب الأب والأم وشتمهما. إلا أن شيئاً من كل ذلك لم يفلح، فيما بدا، في اغراء «الشعب» بتغيير طريقة حياته، ولم يؤدِّ الوعد والوعيد إلى جعل إكرام الأب والأم (أي جعل الأسرة بعلاقاتها السوية نواة لحياة اجتماعية سوية خلو من الوحشية) قاعدة متأصلة في أخلاقيات ذلك «الشعب».

فالوصية الخامسة، كمبدأ أخلاقي وقاعدة سلوك اجتماعي سوي، كانت ـ كما هو واضح ـ غريبة بالنسبة لشعب يهوه، ومقحمة على وصاياه العشر من طريقة الحياة المصرية ومن الديانة المصرية التي اعتبر حب الأبوين للابن فيها علامة على الصلاح ومجلبة لحب الملك وحب الإله. وقد كان ذلك طبيعياً في مجتمع مستقر متحضر متماسك شكلت الأسرة فيه النواة الأساسية. ومن الفاتح للعينين حقاً أن موسى، الذي تخلى عن مصريته كيما ينتمي إلى «الشعب» عن طريق الادعاء بأخوّته لهرون اللاوي، أعلن ـ في صلاته الأخيرة إلى يهوه ـ على سبيل التأكيد بأنه من «الشعب» **تخليه عن أبيه وأمه وأخوته بل وأولاده** (تثنية ٣٣ : ٩). وبالمقابل لذلك، نجد الروح، في «الاعتراف بالنفي»، تبرىء صاحبها من الإساءة إلى أبيه أو أمه أو أخوته في حياته. وقد كان موقف الابن من الأبوين والأسرة، في طريقة الحياة المصرية، من أقدم العصور، معياراً أساسياً من معايير استحقاق الجدارة الاجتماعية وعنصراً جوهرياً من عناصر الصلاح والتقوى:

«منذ عصر الأهرامات (١٨٧٨ق. م. وما بعد)، كانت أهم الفضائل التي عنيت النقوش المصرية بابـرازها فضيلة إكرام الأب والأم. فنحن واجدون، المرة تلو المرة، مقابر ضخمة فخمة شيدها الأبناء لآبائهم، وواجدون الابن معنياً بأن يوصي بدفنه عند موته في مقبرة أبيه «حتى يراه كل يوم».. بل وواجدون، فيما قبل ذلك، في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد، أن نبيلاً من نبلاء مصر العليا لم يجد ما يخلّد به ذكرى طيبة لنفسه أفضل من التأكيد، على جدران مقبرته، بأنه «كان محبوباً من أبيه، متمتعاً برضى أمه وحب أخوته وأخواته»، وواجدون، على جدران مقبرة أخرى، هذه الرسالة من أحد نبلاء البلاط الملكي: «لقد كنت محل ثناء الملك، ورضى الأب ومحبته، كما كنت محبوباً من أمي وكل أخوتي»[٥].

٦ ـ وبعد تلك المحاولة الصعبة لإدخال ذلك العنصر الأخلاقي والاجتماعي السوي في طريقة الحياة الجديدة التي اجتهد موسى ـ عن طريق الأخذ بتوسّع من مصر ـ في إعطائها للشعب، نجد الوصية الموجزة الآمرة: «لا تقتل»! وبالمقابل، نجد الروح، في «الاعتراف بالنفي» المصري، معنية بأن تعلن لقضاة عالم الموت: «أنا لم أقتل في حياتي رجلاً أو امرأة» (الاعتراف الخامس)، «أنا لم أرتكب في حياتي عنفاً ضد أي انسان» (الاعتراف الثالث)، «أنا لم أتسبب في حياتي في جعل انسان يبكي» (الاعتراف السابع والعشرون)، «أنا لم أرتكب في حياتي العنف أبداً» (الاعتراف التاسع والعشرون). وتكرار اعلان البراءة هنا، كما هو واضح، دليل على أن المعصية التي تتبرأ الروح منها بكل ذلك النفي معصية بالغة الخطورة في ميزان محاسبة الروح على ذنوبها في الحياة الدنيا، ودليل على صرامة التقنين الأخلاقي الديني الذي نبع من العيش بموجبه كل ذلك التبرّؤ من العنف والقتل، بل ومن التسبب في جعل إنسان يبكي. وبطبيعة الحال، ليس المقصود بكل هذا القول بأن المصريين كانوا ملائكة، بل المقصود إبراز النظرة المصرية، من واقع التقنين الديني الأخلاقي، إلى العنف والقتل.

وعندما أراد موسى أن يصنع شعباً ويصنع للشعب ديانة ويبني مجتمعاً، أخذ ذلك النظر، كما أخذ الكثير غيره، من طريقة الحياة المصرية ومن الفكر الديني المصــري، وصاغه، في الوصية الموجزة: «لا تقتل»! وهذا جميل ما في ذلك شك. لكن السؤال (وهو سؤال مشروع على ضوء دموية التوراة والعنف المنسكب من أسطر «العهد القديم») يظل: «لا تقتل من»؟.

والذي لا شك فيه أن ذلك النهي عن القتل وقع موقعاً غريباً من آذان «الشعب» الذي ظل العنف الدموي طبعاً ملازماً له وجزءاً أساسياً من طريقة حياته.

والحقيقة أن النهي عن القتل يبدو غريباً من إله مولع ولعاً خاصاً بالدم، على النحو الذي استعرضنا بعض أوجهه قبلاً، **وإله فرض على عباده أن يقدموا له الأطفال الرضّع من سن ثمان أيام ضحايا بشرية تذبح على مذبحه** (خروج ٢٢: ٢٩ و٣٠).

في تاريخ الفكر والأدب كثيرون توقفوا عند دموية التوراة و «العهد القديم»، كألدوس هكسلي الذي تحدث عن «بربرية العصر البرونزي»، وآرثر ميلر، وهو يهودي، الذي توقف عند العنف الذي ينضح به «العهد القديم». إلا أن تلك الأصوات تتوه وتخفت تحت وطأة الضجيج الدعائي عن «السمو، والصلاح، والتقوى» وكل تلك الكلمات المفتاحية التي يسيل لها لعاب كلاب بافلوف. وواقع الأمر أنه باستثناء بعض الديانات الممعنة في البدائية، في غابات أفريقيا وبيرو القديمة، لا وجود بين كتب الأديان لكتاب مفعم بالعنف مترع بالدم حتى حافته كالعهد القديم. واستظهار ذلك يتطلب مبحثاً قائماً بذاته، فلندعه جانباً الآن، ونتفكر في وصية «لا تقتل» هذه الغريبة حقاً التي تزول غرابتها متى أدركنا أن ايجازها منطو على نهي وإباحة في آن معاً، ككل وصايا يهوه، النهي عن قتل أبناء «الشعب» بعضهم البعض قتلاً حراً غير شعائري، أي غير مكرّس من الكهنة، وإباحة افتراس كل من كان من غير أبناء «الشعب» وشرب دمه.

٧ ـ أما الوصية السابعة، «لا تزن»، فمأخوذة هي الأخرى من الاعتراف الحادي والعشرين: «أنا لم أزن، ولم أرتكب اللواط»، والاعتراف الثالث والعشرين: «أنا لم أضاجع امرأة رجل آخر». لكن الزنى في شريعة يهوه ـ ككل المحرمات الأخرى ـ قاصر على علاقات «الشعب» ببعضه البعض. فالنص الصريح في سفر اللاويين يكيف الزنى بأنه (١) اضطجاع اليهودي مع امرأة يهودي آخر، و (٢) مضاجعة المحارم:

> «وإذا زنى رجل مع امرأة: فإذا زنى مع امرأة قريبه (اليهودي مثله) فـإنه يقتـل، الزاني والـزانية. وإذا اضطجع رجل مع امرأة أبيه فقد كشف عورة أبيه. أنهما يقتلان كلاهما. دمهما عليهما. وإذا اضطجع رجل مع كنّته (زوجة ابنه) فإنهما يقتلان كلاهما. فقـد فعلا فاحشة. دمهما عليهما.. وإذا أخذ رجل أخته بنت أبيه أو بنت أمه ورأى عورتها ورأت هي عورته فذلك عار. يقطعان أمام أعين شعبهما».
>
> (اللاويين ٢٠: ١٠ ـ ١٢ و١٧)

لكن المشكلة هنا تتمثل في أن هذه المعاصي ارتكبت بلا أدنى عقاب في حكي التوراة. فبكر يعقوب، رأوبين، اضطجع مع بلهة سرية أبيه، وسمع يعقوب بذلك، ولم يقتل رأوبين أو تقتل بلهة (تكوين ٣٥: ٢٢)، ويهوذا اضطجع مع كنّته ثامار، ولم يقتل ولم تقتل، بل حملت وولدت توأمين كما فعلت رفقة امرأة اسحق، ودعي الأول فارص ودعي الآخر زارح وكان لكليهما شأن عظيم (تكوين ٣٨: ١٣ ـ ٣٠)، وكما نعرف نسبت حكايات التوراة إلى إبراهام واسحق كليهما ـ ظلماً بغير شك ـ أنهما تزوجا كل من أخته: «فقال ابراهام (لأبيمالك) وبالحقيقة هي أختي ابنة أبي. غير أنها ليست ابنة أمي. فصارت لي زوجة» (تكوين ٢٠: ١٢)، أما اسحق «فسأله أهل المكان عن امرأته فقال هي أختي» (تكوين ٢٦: ٧)، وقد فعل ذلك اقتداء بأبيه فيما يبدو وان كانت رفقة ليست ـ حسب الحكي ـ أخته، ولم يحدث لأربعتهم شيء بل صدرت

لهم وعود هائلة من يهوه، فلم يقطع أحد أمام أعين شعبه، أو يلحقه ضر. والأسوأ من كل ذلك ما فعلته ابنتا لوط اللتان أسكرتا أباهما وجعلتاه يضاجعهما الواحدة وراء الأخرى، ولم يحدث لهما شيء غير سار اطلاقاً، بل أصبحت كل منهما أماً لشعب بأكمله من صلب أبيهما المبارك (تكوين ١٩: ٣١ ـ ٣٧). أما الأدهى من هذا وذاك كله، فالنسب اللاوي الذي ألصقته حكاية الخروج بموسى زوراً، وبطريقة غير كريمة اطلاقاً، فالسفر يخبرنا أن «عمرام أخذ يوكابد عمته زوجة له فولدت له هرون وموسى»(خروج ٦: ٢٠)، وهذه مضاجعة صريحة للمحارم، ومخالفة صريحة وغير لائقة اطلاقاً للتحريم الوارد بسفر اللاويين (وعمرام، ويوكابد، وهرون، وموسى لاويون): «عورة أخت أمك أو أخت أبيك لا تكشف» (لاويين ٢٠: ١٩).

فالزنى وعشق المحارم، كما نرى، لهما أحكام واستثناءات خاصة، ما من شك في أن لها مبررات بالغة العمق شديدة القداسة، ويهوه يشدد على «شعبه» دائماً أن يكون «شعب قديسين» لأنه، هو يهوه، قدوس.

أما الشق الثاني من الاعتراف الحادي والعشرين المصري، «أنا لم أرتكب اللواط»، فلم يحرف أو يجعل مشروطاً أو يحاط باستثناءات اطلاقاً، حتى وإن لم يرد التحريم الخاص به ضمن الوصايا العشر. فهو مذكور في سفر اللاويين ضمن المعاصي التي عقابها الموت: «وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة فقد فعلا كلاهما رجساً. إنهما يقتلان. دمهما عليهما» (لاويين ٢٠: ١٣)، أخذا ـ فيما يبدو ـ بالكراهية الخاصة التي كان المصريون يكنونها لتلك الممارسة غير الطبيعية.

٨ ـ وكما فعل موسى في وصية «لا تقتل»، فعل في شأن تحريم السرقة، فقال بايجاز «لا تسرق»، دون أن يجيب على التساؤل المشروع: «لا تسرق من»؟.

في «الاعتراف بالنفي» المصري، وضعت معصية السرقة ومعصية

العنف جنباً إلى جنب: «أنا لم أرتكب العنف لأسلب أي إنسان» (الاعتراف الثاني)، ثم تكرر التبرّؤ منها: «أنا لم أسرق» (الاعتراف الرابع). وكما في كل الاعترافات يظل التبرؤ من ارتكاب المعصية في حق «أي إنسان». أما في التشريع «الأخلاقي» الذي سرق من الفكر الديني الذي أنجب ذلك التبرؤ، فيرد القول صراحة «لا تسلب قريبك» أي اليهودي مثلك (لاويين ١٩: ١٣)، ولا حاجة بنا إلى الاستنتاج كيما نضيف ما ظل غير منطوق في النص «ولكن أسلب كل من عداه»، فلدينا نصوص صريحة في التوراة تجعل من سلب الأغيار فضيلة للشعب ووصية غير منطوقة لكنها مفهومة ضمناً ومطلوبة استكمالاً لمقومات الصلاح، كحكاية «أسلبوا المصريين»، وكاشتراك يهوه بنفسه في بعض مواضع من التوراة «في توزيع النهب».

٩ ـ لاحظ برستد، كما أوردنا قبلاً، خلو الوصايا العشر من وصية تنهي عن الكذب، وتوقف طويلاً عند ذلك، وله عذره. فتقنين أخلاقي لا ينهي، بين ما ينهي عنه، عن الكذب، يبدو ـ في أفضل الحالات ـ ناقصاً. وفي «الاعتراف بالنفي»، تقول الروح: «أنا لم أكذب» (الاعتراف التاسع)، «أنا لم أطلق لساني بالباطل على إنسان أو أشهد عليه زوراً» (الاعتراف التاسع عشر)، «أنا لم أنطق شراً» (الاعتراف الحادي عشر)، «أنا لم أطّلع على دخائل إنسان لأسبب له أذى» (الاعتراف الثامن عشر). ولم يأخذ موسى من ذلك كله إلا «لا تشهد على قريبك (اليهودي مثلك) شهادة زور»، جاعلاً ذلك الوصية التاسعة. وكما في الحالات الأخرى، يقتصر تحريم الشهادة الزور على الشهادة التي يؤديها فرد من «الشعب» ضد فرد آخر من ذلك «الشعب»، أما الأغيار فحكمهم في ذلك الشأن نفس الحكم اليهيوي فيما يخص «لا تقتل»، ولا «تزن»، و «لا تسرق». وهذا متسق تماماً مع أخلاقيات التقنين التوراتي. فالربا، مثلاً، محرم في المعاملات بين أبناء «الشعب»، ومباح في التعامل مع الأغيار: «لا تقرض أخاك بربا ربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء ما مما تقرض بربا. **للأجنبي تقرض بربا ولكن**

لأخيك لا تقرض بربا» (تثنية ٢٣: ١٩ و٢٠). وكل ما هو محرم في التعامل بين أفراد «الشعب» المبارك، مباح في معاملة الأغيار، حتى أكل الجثث: «لا تأكلوا جثة ما. **تعطيها للغريب الذي في أبوابك فيأكلها أو يبيعها لأجنبي.** لأنك شعب مقدس للرب إلّهك» (تثنية ١٤: ٢١)!.

وهذا طبيعي ومنطقي للغاية، أولاً لأن «الأجنبي» و «الغريب» ليسا بشراً، وثانياً لأن يهوه، رغم أنه «إلّه سماوي عالمي لكل البشر» لا شأن له إلا بـ «الشعب»، إما لأن «الشعب» هو البشر، وإما لأن يهوه اختص بـ «الشعب» وحده وأفرزه له ميراثاً وأفرز نفسه للشعب إلّهاً خاصاً، وبالتالي فان أية نواهٍ أو محرمات أو وصايا أو تعاليم يصدرها يهوه لا تنسحب إلا على «الشعب»، ولا شأن لها بالأغيار المستبعدين من مجال اهتمامات يهوه. وهذا تحديداً ما تقوله التوراة و «العهد القديم» والكتابات الربانية ولا مهرب منه مهما تلوى القائل ولف ودار وتوارى وراء الأستار.

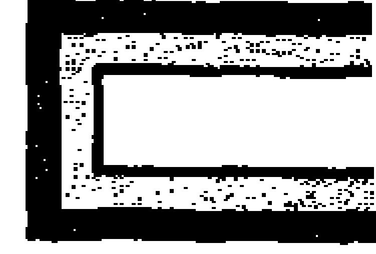
١٠ ـ وهو ما يأتي بنا إلى الوصية العاشرة وهي، في سفر الخروج «لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك. ولا عبده. ولا أمته. ولا ثوره. ولا حماره. ولا شيئاً مما لقريبك»، وفي سفر التثنية «ولا تشته بيت قريبك، ولا حقله. ولا عبده. ولا أمته. ولا ثوره. ولا حماره. ولا كل ما لقريبك».

والأصل الذي أخذ منه كل ذلك: «أنا لم أغتصب أموال إنسان» (الاعتراف العاشر)، «أنا لم أغتصب أرض إنسان» (الاعتراف الخامس عشر)، «أنا لم أعتد على أرض محروثة» (الاعتراف السابع عشر)، «أنا لم أنصب على إنسان ولم أتطلع إلى فعل الشر في حقه» (الاعتراف الثالث والثلاثون)، «أنا لم أزد ثروتي إلا بالأشياء التي كانت ملكاً لي لا لغيري» (الاعتراف الأربعون).

ومرة أخرى يواجهنا البون الشاسع بين التقنين الأخلاقي الديني المصري الذي سلبه موسى، وبين ما حُوِّل إليه ما سُلِب من قصرٍ

للتعامل المشروع على أبناء «الشعب» وحده، وإباحة غير ذلك في مجال التعامل مع الأغيار.

وبهذا تكتمل الدائرة، وتقفل الحلقة، وينغلق ذلك العالم من الپارانويا العرقية على من فيه، بإلهه، ومتنبئيه، ومشرّعيه، وشعبه المبارك سبع بركات، وينعزل عن عالم البشر - أو بالأحرى الكائنات المتنكرة في أشباه بشر - وينقلب رأساً على عقب مفهوم «الصلاح». ولا يبقى إلا السحر.



حقيقة الأمر أن الأكثر اتساقاً مع منطق الوصايا العشر وصيغتها ومحتواها أن تدعى بـ «المحرمات»، أو «المناهي» أو ـ متى استخدمنا المصطلح المأخوذ به في العلوم الإنسانية في عصرنا ـ «التابُوهات»، من «التابُو». فهي مجموعة من التابُوهات انتظمها تقنين سحري لعقيدة حياتية، وليست قواعد أخلاقية مكوِّنة لديانة.

والحياتية (Animism) المسمى الذي أطلقه الأنثـروبولـوجيون المحدثون على رؤية الشعوب البدائية للطبيعة والكون من منطلق يردّ كل ظاهرة من ظواهر الوجود المادي إلى الفعل القادر القوي لكائنات غير مادية خبيثة. وكان أول من استخدم المصطلح إدوارد تايلر في مبحثه الكبير عن «الثقافة البدائية: أبحاث في نمو وتطور الميثولوجيا والفلسفة والدين واللغة والفن والعادات»، سنة ١٨٧١، وأخذته عنه مناهج العلوم الإنسانية، «نتيجة للوعي المتعاظم بنوعية نظرة الشعوب البدائية، سواء الشعوب القديمة التي وصلتنا معارف عنها من عصور سابقة، أو تلك التي ما زالت تعيش على ظهر الأرض في عصرنا، إلى العالم، وميلها إلى تصوره مكتظاً بكائنات غير مرئية لا تعد ولا تحصى بعضها خيّر وبعضها شديد الأذى، والاعتقاد بأن تلك الأرواح والأبالسة هي التي تحدث ظواهر الطبيعة لأنها تسكن الحيوانات، والنباتات، بل والجمادات أيضاً، وتجعلها قادرة على الفعل»[٦].

أما «التابو» (Taboo) ، فلفظة أخذها الأنثروبولوجيون من الثقافة البولينيزية لتصبح مصطلحاً عاماً يعبّر عن النواهي والمحرمـات المكتسية قداسة والتي تترتب على عدم الالتزام بها أوخم العواقب. وهناك فرق شاسع بين التقنينات الأخلاقية وبين قوائم المحرّمات أو «التابُوهات»، على الرغم مما يلصَق بتلك القوائم من «قداسة»:

«تختلف قيود التابُو عن التقنينات الأخلاقية بكونها لا

تندرج تحت أي نسق أخلاقي متكامل يعلن بشكل شامل أن من المتعين ـ التزاماً بقيم أخلاقية معينة ـ الامتناع عن إتيان أفعال معينة، ويوضح الأسباب الداعية إلى ذلك. فالمحرمات التي يفرضها التابُو لا أساس لها إلا كونها محرمات غير معروفة الأصل»(٧).

وفيما يلي تعريف دائرة المعارف البريطانية لـ «التابُو»، وهو من وضع عالم الأنثروبولوجيا نورثكوت توماس، وقد أورده فرويد في محاولته «التوصل إلى تعريف غير منحاز لمفهوم التابُو قبل إخضاعه للتفحّص بمناهج التحليل النفسي»:

«لا ينطوي التابُو إلّا على (أ) الطبيعة المقدسة (أو غير الطاهرة) للشخص أو الشيء، و(ب) المنع أو التحريم الناجم عن وجود تلك الطبيعة في الشخص أو الشيء، و (جـ) التلوث أو النجاسة التي تنجم عن عدم الخضوع لذلك المنع أو التحريم..

«وبالوسع استظهار فئات مختلفة من التابُو: (١) فئة التابُو الطبيعي أو المباشر الناجم عن تجسّد قوى طبيعية في الشخص أو الشيء، و (٢) فئة التابُو غير المباشر أي المنتقل من شخص أو شيء بالعدوى إلى شخص أو شيء آخر، فهو، بذلك، (أ) مكتسب، أو (ب) مفروض بأمر كاهن أو رئيس عشيرة أو غيرهما...

«وللتابُو أهداف متعددة: (١) فالتابُو المباشر يهدف إلى (أ) حماية الأشخاص المهمّين في القبيلة أو العشيرة، كالكاهن أو الرئيس، وحماية أشياء هامة بالنسبة للقبيلة أو العشيرة من الضرر، (ب) حماية الضعفاء ـ كالنساء والأطفال وعامة الناس ـ من القدرة السحرية القوية للكهنة ورؤساء القبيلة أو العشيرة، (جـ) الوقاية من التنجّس الناشىء عن لمس أو تداول أو الاتصال بأشياء كالجثث، أو نتيجة لتناول أطعمة معينة، الخ، (د) توفير الحماية للأنشطة الهامة في حياة القبيلة أو العشيرة، كالميلاد، والزواج، والعلاقات التناسلية الخ من تدخّل

القوى الشريرة، (هـ) توفير الحماية لأفراد القبيلة أو العشيرة من غضب الآلهة والأرواح والأبالسة، (و) توفير الحماية للأطفال والأبناء من الآثار الناجمة عن إتيان آبائهم وأمهاتهم بأفعال معينة أو تناول أطعمة معينة، (٢) كما أن محرمات التابُو فُرضت أيضاً حماية لممتلكات الفرد من سرقة ممتلكاته، وحقله، وأدواته، وسائر ماله»، (وهو تحديداً الغرض من الوصية العاشرة).

ويعلّق فرويد على هذا التعريف بقوله «كان العقاب على انتهاك التابُو يُترَك، في مبدأ الأمر، بغير شك، لقدرة كامنة تعمل بطريقة أوتوماتيكية، هي التابُو ذاته الذي ينتقم بنفسه ممن ينتهكه بأن يلحق به الآثار الضارة المترتّبة على الانتهاك. إلا أنه لما ظهرت في مراحل لاحقة الأفكار الخاصة بالأرواح والآلهة وباتت محرّمات التابُو منسوبة إلى أوامرها، بات المتوقّع أن يأتي عقاب انتهاك التابُو من القوة الإلّهية التي أملته، أوتوماتيكياً، وفي تلك الحالات التي لم يكن العقاب يأتي فيها من السماء، كان المجتمع ذاته يأخذ على عاتقه عقاب المسيء باعتبار أن سلوكه عرّض بقية أفراد المجتمع للخطر.. وانتهاك التابُو يجعل مرتكب ذلك الانتهاك نفسه محرماً فيطرد خارج الجماعة، رغم أن بعض المخاطر المترتبة على الانتهاك بالوسع التخلّص منها بطقوس تكفير وتطهّر. ومنشأ التابُو قدرة سحرية خارقة كامنة في الأشخاص والأرواح تستطيع أن تؤثّر في الغير عن طريق وسيط هو الجمادات بحيث يمكن ـ على سبيل الإيضاح ـ أن نقارن الشخص أو الشيء موضوع التابو بجسم مشحون بالطاقة الكهربائية، فهو مكمن طاقة هائلة تنتقل بمجرد اللمس ويمكن أن تكون عواقب إطلاقها من مكمنها مدمّرة متى كان من يتسببون في إطلاقها أضعف من أن يقاوموها. وهكذا، فإن خطورة انتهاك أي تابُو تتوقف جزئياً على مدى قوة التأثير السحري الكامن في الشخص أو الشيء موضوع التابُو، وجزئياً على مدى القدرة التي يحتكم فيها منتهك التابُو. ويتبع من ذلك أن الرؤساء والكهنة، وهم أناس تكمن فيهم قدرة سحرية هائلة، يصبح الاتصال

المباشر بهم أو التخاطب المباشر معهم من جانب رعاياهم مجلبة لموت مؤكد، إلا أن وزيراً أو وسيطاً ما ذا قدرة سحرية كبيرة يمكنه أن يقترب منهم ويتخاطب معهم ويوصل أوامرهم إلى عامة الناس الذين يمكنهم أن يتصلوا بذلك الوزير أو الوسيط بغير مخاطرة.. ومما لا شك فيه أن تلك الطاقة السحرية الهائلة في التابُو هي التي استتبعت وجود الشعائر وطقوس التطهّر والتكفير.. والتابُو يمكن أن يكون دائماً أو مؤقتاً. ومن الفئة الدائمة أنواع التابُو المتعلقة بالرؤساء والكهنة وكذلك بالموتى وبكل متعلقاتهم. أما الأنواع المؤقتة فيمكن أن تتعلق بحالات معينة كالطمث، والولادة، وخروج المقاتلين إلى الحرب أو عودتهم منها»(٨).

وحتى لا نتوه في سراديب المعميات ومتاهات القداسة والغموض، نبدأ من حيث انتهى هذا الاستشهاد الأخير آخذين في حسباننا طيلة الوقت أن كل «المناهي»، كما يسميها سفر اللاويين، وضروب التحريم والطهارة والنجاسة واردة كتعليمات غير مبرّرة غير مفسّرة لا بشكل مباشر، ولا بشكل ضمني يفصح عن المنطق الأخلاقي الإلّهي المفروض أنه وراءها:

(٣/أ) تابُو خروج المقاتلين للحرب وعودتهم منها

«وإذا خرجت في جيش على أعدائك فاحترز من كل شيء رديء. إن كان فيك رجل **غير طاهر** من عارِض الليل يخرج إلى خارج المحلّة، لا يدخل إلى داخل المحلة. ونحو إقبال المساء **يغتسل بماء** وعند غروب الشمس يدخل إلى داخل المحلة» (تثنية ٢٣: ٩ ـ ١١).

بعد مذبحة مديان التي غضب موسى على «الشعب» غضبة ضارية في شأنها لأن «الشعب» لم يذبح كل الأطفال فيها، بل سباهم ذكوراً وإناثاً مع النساء، «سخط موسى على وكلاء الجيش رؤساء الألوف ورؤساء المئات القادمين من جند الحرب. وقال لهم موسى هل أبقيتم كل أنثى حية؟ فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال. وكل امرأة

عرفت رجلاً بمضاجعة ذكر اقتلوها. لكن جميع الأطفال من الإناث اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر أبقوهن لكم (سبايا)»، ثم أمرهم، بعد أن يستكملوا تلك المذبحة، قائلاً «أما أنتم فانزلوا خارج المحلة **سبعة أيام، وتطهروا**. كل من قتل نفساً وكل من مس قتيلاً (يتطهر) مرة في **اليوم الثالث** ومرة **في اليوم السابع**، أنتم وسبيكم. وكل ثوب وكل متاع من جلد وكل مصنوع من شعر ماعز وكل متاع من خشب **تطهرونه**.

«وقال ألعازر الكاهن لرجال الجند الذين ذهبوا للحرب **هذه فريضة الشريعة التي أمر بها الرب** موسى: الذهب والفضة والنحاس والحديد والقصدير والرصاص (المنهوب) وكل ما يدخل النار **تجيزونه في النار فيكون طاهراً، ولكن تطهرونه أيضاً بماء (يفصل) النجاسة**، وأما كل ما لا يدخل النار فتجيزونه في الماء، وتغسلون ثيابكم **في اليوم السابع فتكونون** طاهرين. وبعد ذلك تدخلون المحلة» (عدد ٣١: ١٤ ـ ٢٤).

وكما لاحظنا، كان التفسير الوحيد الذي أعطاه النص ما قاله ألعازر الكاهن للجنود الذين قاموا بالمذبحة من أن «**هذا ما تفرضه الشريعة التي أمر بها الرب**»، **أي هذا هو التابُو الذي أملته القوة العليا**.

لكن التفسير الذي لم يقدمه الكاهن في ذلك النص «المقدس» يكشف لنا عنه العلم:

«فالإنسان الهمجي يعتبر أن المحاربين يتحركون ويفعلون في جو من المخاطر الروحية يفرض عليهم أن يراعوا ممارسات تمليها المخاوف اللامتعقّلة وتختلف في طبيعتها تمام الاختلاف عن الاحتياطات التي يمليها العقل والتي يتخذها كل ذاهب إلى الحرب توقّياً من المخاطر التي يمثلها العدو الذي من لحم ودم. والمؤدى العام لتلك الممارسات لدى الشعوب البدائية أنها تؤدي إلى وضع المقاتلين، سواء قبل الذهاب إلى المعركة أو بعد العودة منها، في معزل أو «حجر» روحي شبيه بذلك الذي يضع

الإنسان البدائي فيه كل التابُوهات الخطرة عليه، كالمرأة الطامث أو التي ولدت حديثاً، والكهنة، وأولئك الذين لمسوا ميتاً.. والخوف اللامتعقل الكامن وراء ذلك ماثل في الاعتقاد البدائي بأن روح المقتول تتعقب القاتل وتحاول إيذاءه، وبالتالي فانها يمكن أن تؤذي من حوله. فالإنسان الذي يقتِل (سواء في الحرب أو في غيرها) يعتبر نجساً ويمكن أن ينقل نجاسته إلى الآخرين ما لم يقم بشعائر تطهّر معينة، ولذا فإنه يجب عليه أن يقوم بعد المعركة بتطهير نفسه وتطهير أسلحته، وهي عملية شعائرية معقدة تستغرق عدداً من الأيام يختتمها المقاتل المنتصر بالاستحمام بالماء.. والواقع أن الاغتسال الشعائري بالماء طقس جوهري يمارَس بأسرع وقت ممكن بعد العودة من الحرب. فمن الحتمي أن يتطهر المحاربون من الدم الذي أراقوه وإلا طاردتهم أشباح ضحاياهم. ولذا فإنهم يذهبون بكامل عدتهم ودروعهم إلى أقرب نبع أو غدير ليغتسلوا ويغسلوا أسلحتهم»[٩].

(٣/ب) تابُو الطمث والولادة

«وكلم الرب موسى قائلاً كلّم بني اسرائيل وقل لهم إذا حبلت امرأة وولدت ذكراً تكون نجسة سبعة أيام. كما في أيام طمثها تكون نجسة.. ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها. كل شيء مقدس لا تمس وإلى المقدِس (الهيكل) لا تجيء حتى تكمل أيام تطهيرها. أما إن ولدت أنثى، فتكون نجسة أسبوعين كما في طمثها. ثم تقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها. ومتى كملت أيام تطهيرها تأتي بخروف حولي (عمره سنة) (لتقدمه) محرقة وفرخ حمامة أو يمامة ذبيحة خطية إلى باب خيمة الاجتماع. فيقدمها الكاهن أمام الرب ويكفّر عنها فتطهُّر من ينبوع دمها. هذه شريعة التي تلد ذكراً أو أنثى» (لاويين ١٢: ١ ـ ٧).

ومرة أخرى، لا تزودنا التوراة بأي تفسير للتابُو أكثر من القول بأن «هذه شريعة التي تلد ذكراً أو أنثى». فما منشأ «الشريعة»؟ بطبيعة

الحال، هناك التبرير «الصحّي» أي أن مراعاة قواعد الصحة الجنسية تقتضي عدم ممارسة الجنس مع امرأة طامث أو امرأة قد ولدت حديثاً قبل أن يكون قد انقطع دمها. لكن التابُو هنا لا شأن له بشيء من ذلك البتة، فكل انشغاله منصب على «الطهارة» و «النجاسة» اللتين تشكّلان لُبّ مفهوم التابُو، وهو ما يؤكده أن النص لم يُعنَ بأن يمنع إلا اقدام المرأة الطامث أو التي ولدت «على مسّ أي شيء مقدس أو الاقتراب من الهيكل» وهي «نجسة»، كما تقطع بالطبيعة السحرية للتابو المدة المحددة لنجاسة المرأة: **سبعة أيام،** ثم ٣٣ يوماً، إذا ما كان المولود ذكراً، **وسبعة أيام زائد سبعة أيام** (أسبوعان)، ثم ٦٦ يوماً، إذا ما كانت المولودة، لسوء حظ الأم، أنثى. ولو كان منشأ التحريم صحياً، أو اجتماعياً، أو أخلاقياً/ دينياً، لما كانت المدد التي تظل المرأة طوالها «نجسة» قد تباينت باختلاف جنس المولود، ولما حُشِر العدد السحري سبعة في المسألة، ولما تطلب الأمر من المرأة التي لم ترتكب أي «معصية» أسوأ من أنها أصبحت أماً، أن «تكفّر» عن خطيئتها و «يكفّر» الكاهن عنها. فالمسألة هنا، كما هو واضح، تابُو بدائي ناجم عن الهذيان السحري المتعلق بالأعضاء التناسلية للمرأة ووظائفها الطبيعية، ولا شأن له بالاجتماع، أو الأخلاق، أو العبادة.

فلنرَ ماذا يقول العلم:

> «يمكننا القول، بشكل عام، أن التحريم الذي يفرض على استخدام الآنية، والثياب، وسائر متعلقات أناس معينين، والآثار المفروض أنها تترتب على عدم الالتزام بما يمليه التحريم، تتماثل تماماً سواء كان من يتناولهم التحريم أناساً «مقدسين» أو «ملوّثين نجسين». فتماماً كما أن الأردية التي مست جسد شخص مقدس تقتُل كل من يلمسها، كذلك تفعل الثياب والأشياء التي تمسها المرأة الطامث أو تستخدمها. ونفس الشيء ينسحب على المرأة عندما تلد. ومنشأ التابو في الحالين (الطمث والولادة) أن المرأة تكون في حالة خطرة «روحياً» يمكن أن تنتقل عدواها

إلى كل شخص أو شيء تمسه، ولذا فإنها تُعزَل لمنع نجاستها من تنجيس الآخرين.. وعادة لا يكفي أن ينقطع الدم (وهو من موضوعات التابُو المفضّلة) بل يتعين كيما تصبح المرأة «مأمونة الجانب» أن يستكمل تطهيرها الكاهن أو ساحر القبيلة»(١٠).

ثم:

«مما لا شك فيه أن وظائف الجسد الأنثوي المحوطة بالأسرار (بل وقد يقول المرء «السحرية») من الموضوعات التي أثرت أعمق تأثير على العقل الإنساني، بما تنطوي عليه من دورة الطمث، وانقطاع تلك الدورة خلال فترة نمو الجنين، والأوجاع التي تصاحب عملية الولادة، ثم ظهور كائن جديد من جسد الأم. والواقع أن الخوف من دم الطمث، والعزلة التي تفرض على المرأة أثناء فترات طمثها، وشعائر الميلاد، وكل ما يحيط بذلك من معتقدات سحرية تقليدية، توقفنا جميعها على أننا، في ذلك الخصوص، بصدد شاغل من الشواغل الهامة للمخيلة الإنسانية»(١١).

(٣/ج) تابو التنجّس بالموتى

«من مسّ ميّتاً ميتة إنسان يكون نجساً سبعة أيام، يتطهر في اليوم الثالث وفي اليوم السابع يكون طاهراً. وإن لم يتطهر في اليوم الثالث ففي اليوم السابع لا يكون طاهراً.

«كل من مسّ ميّتاً ميتة إنسان قد مات ولم يتطهر فانه ينجّس مسكن الرب. فتقطع تلك النفس من إسرائيل. لأن ماء (إزالة) النجاسة لم يرش عليها فظلت نجسة. نجاستها لم تزل فيها.

«هذه هي الشريعة. إذا مات إنسان في خيمة فكل من دخل الخيمة وكل من كان في الخيمة يكون نجساً **سبعة أيام**. وكل إناء مفتوح (في الخيمة) ليس عليه سداد بعصابة فانه نجس. وكل من مسّ على وجه الصحراء قتيلاً

بالسيف أو ميّتاً أو عَظْم إنسان أو قبراً يكون نجساً سبعة أيام. فيأخذون للنجس من رماد حريق ذبيحة الخطيّة ويجعل عليه ماء حيّاً في إناء. ويأخذ رجل طاهر زوفا (نبات مستخدم في طقوس السحر) ويغمسها في الماء وينضحه على الخيمة وعلى جميع الأمتعة وعلى الأنفس الذين كانوا هناك وعلى الذي مسّ العظم أو القتيل أو الميّت أو القبر. ينضح الطاهر على النجس في اليوم الثالث واليوم السابع. ويطهّره في اليوم السابع فيغسل ثيابه ويرحض بماء فيكون طاهراً في المساء.

«وأما الإنسان الذي يتنجّس ولا يتطهّر فتباد تلك النفس من بين الجماعة لأنه نجّس مقدّس للرب. ماء (إزالة) النجاسة لم يرش عليه. إنه نجس. فتكون لهم فريضة دهرية (أبدية). والذي رشّ ماء (إزالة) النجاسة يغسل ثيابه، والذي مسّ ماء (إزالة) النجاسة يكون نجساً إلى المساء. وكل ما مسّه النجس يتنجّس والنفس التي تمسّ تكون نجسة إلى المساء».

(لاويين ١٩: ١١ - ٢٢)

كما أشرنا قبلاً، في «قراءة سياسية للتوراة» ، وفي هذا المبحث، تتفرد الديانة التي أنشأها موسى حول يهوه بأنها الديانة «التوحيدية» التي أسقطت «كتاباتها المقدسة» من حسابها تماماً عالم ما بعد الموت، ولم يرد فيها أي معتقد عن خلود الروح أو مفهوم الانبعاث. وقد حاول الأحبار في كتاباتهم (التي لا تشكل جزءاً من «العهد القديم») تدارك ذلك بالتحدث عن «الجنة»، «وجهنّا»(جهنم). وبطبيعة الحال، كان استبعاد ما شكّل لبّ المعتقدات الدينية المصرية وجوهرها، أي الإيمان ببقاء الروح والبعث، مما نهب من تلك الديانة لإنشاء عبادة حول يهوه، ضرورة لم يكن مهرب منها حتى لا ينكشف النبع الأوزيريسي، تماماً كما إن قيام موسى بإبادة المديانيين الذين أخذ معبودهم يهوه، قبيل موته، كان ضرورة لا مهرب منها إخفاءً لأصل ذلك المعبود الذي استمات موسى في إعطائه عمقاً تاريخياً عن طريق

الإدّعاء بأنه «إلّه الآباء». لكن هذه وتلك من قبيل الضـرورات السياسية. أما على المستوى الديني/الأخلاقي، فظل الشاغل الرئيسي للديانة ـ حتى بصرف النظر عن أي محاولـة لإخفاء الأصـول الأوزيريسية والأصول المديانية ـ أرضياً بحتاً، يبدأ بلحظة الميلاد، وينتهي بلحظة الموت. وظل الثواب والعقاب أرضيين تماماً متمثلين في رضى يهوه أو غضبه وما يترتب عليهما من عواقب دنيوية بحتة بالنسبة لتمكّن «الشعب» من ذبح الآخرين وأخذ أراضيهم وأموالهم («تحريمهم ونهبهم» بالتعبير التوراتي) نتيجـة للرضى، أو عجـز «الشعب» المؤقت عن ذلك، نتيجة للغضب. وهذا سياق قد يكون مفيداً للشعب، ومفيداً لكهنة يهوه، إلا أنه ما من شك في أنه سياق عارٍ من كل ما من شأنه جعل أي ديانة ديانة مقدسة وسماوية وأخلاقية. فهو ـ تماماً كما ظلت التوراة تدعوه ـ سياق تعاقد شبه تجاري قائم على تبادل المنافع: «الشعب» يعبد يهوه وحده دون الآلهة الآخرين الذين تؤكد التوراة وجودهم، وينصاع لكهنته في إقامة شعائره وينتظم وراءهم في ظل هيكله، ويهوه يقوم من جانبه بتميكن «الشعب» من ذبح الشعوب الأخرى وأخذ أراضيها، و «يبارك» له غنائمه، وبالتالي يكسب كهنته مُلكاً ومكانة ومكاسب لا تحصى. فالكل يخرج رابحاً من هذه الصفقة العارية من «القداسة» التي لا يكاد يكون هناك ما يماثلها غرابة ويدانيها انشغالاً عن السماء بالأرض ومغانمها حتى في أشد الديانات البدائية انحصاراً في شواغل البيئة الطبيعية للقبيلة: وأول رابح يهوه، إذ تصور اليهودية مكسبه الفريد في كونه ـ لسبب لا يعلمه إلا هو وموسى ـ «افترز» تلك الشراذم الهمجية ميراثاً له وعشقها فظل يهرول في أعقابها غير عابىء لتخلفها وهمجيتها وأمراضها الجلدية المقززة التي يفيض في وصفها سفر اللاويين، متوسلاً إليها أن تعبده. ونحن ـ بطبيعة الحال ـ أحرياء بأن نستغرب كون ذلك كسباً لإلّه سماوي قادر على كل شيء خالق لكل شيء ومستطيع بقدرته وتمكّنه من أن يقول للشيء كن فيكون ـ أن يخلق لنفسه بشراً أسوياء يعبدونه

بغير مشقة أو هرولة في أعقابهم، وبغير أمراض جلدية. لكن استغرابنا يزول متى تذكرنا أصل ذلك المعبود الذي كان مغموراً هناك على أطراف سيناء بين المديانيين إلى أن «اكتشفه» موسى فجعله نجماً عالمياً ونضا عنه بدويته وهمجيته وخشونته الأولى وألبسه ألف ثوب قشيب منهوب من خزانة الديانة المصرية التي سلبها موسى وهو خارج مثلما سلب شعبه المصريين، فتحول ذلك المعبود الصحراوي البركاني الذي كان تمثاله لدى شعبه الحقيقي (شعب المديانيين) قطعة حجارة منحوتة على شكل قضيب الرجل، إلى الإلّه المخوف يهوه أدوناي الذي أدمجت فيه شخصيات مسرحية ميثولوجية عديدة كحدّاد/شدّاد، وإيل، وأُلبِس أردية مصرية قشيبة، ثم جُعِل إلّهاً خبيئاً سماوياً لكل البشر لكنه ليس لكل البشر بل لابنه البكر إسرائيل الذي هو البشر، فبذلك يكون ذلك المعبود قد كسب كسباً كبيراً بغير شك.

والرابح الثاني بعد يهوه النظام الكهنوتي الذي أسسه موسى فتحول فيه بعض سحرة العشائر إلى «قضاة» وملوك من خلال تسلطهم على «الشعب» وتوجيههم لوحشية ابن يهوه البكر إلى تحقيق أحلام موسى السياسية والإقليمية، ولكن بعد التخلص من موسى بقتله ودفنه في قبر مجهول.

والرابح الثالث بعد الكهنة، «الشعب» المبارك الذي ظل الكهنة يطلقونه على كل من اعترض طريقهم في سعيهم المنهوم إلى حيازة الأرض والمزيد من الأرض، شبه وحش خارج من القفر منهوماً إلى كل ما بيد الغير ظمآناً إلى الدم.

أما الخاسرون الوحيدون في تلك الصفقة «الإلّهية» عديمة المثيل في تواريخ الديانات فسائر البشر، الأغيار، الجوييم، الغرباء، الأجانب، الذين (رغم الادعاء بأن يهوه خالقهم) لم يرغب يهوه في «افترازهم» ميراثاً له هم أيضاً كإبنه البكر إسرائيل، رغم كل المحاولات المتصفة بالبراعة وخفة اليد الأخلاقية التي بدأت منذ فطن النبييم إلى خطورة ذلك المثلب على ادّعاء الألوهة السماوية الشاملة لمعبودهم القبلي، وما

زالت مستمرة إلى اليوم لإقناع الجوييم بأنهم هم أيضاً، بشر وخليقة يهوه كالشعب المبارك، وأن كل ما في الأمر أن «الشعب» أثير لدى يهوه لأسباب خاصة منها اتصاف الشعب بالصلاح الفائق والتقوى التي ما بعدها تقوى(*).

ولقد كان من الطبيعي تماماً والمتسق مع منطق الأشياء في سياق كهذا أن تصبح قضية الموت كاشفة. فالموت في كل نصوص «الكتابات المقدسة»، أي التوراة وأسفار العهد القديم، ظل مفصحاً عن النظرة البدائية البعيدة كل البعد عن الترنسندنتالية. والنص الطويل الطويل الذي أوردناه من سفر اللاويين خير ما يوقفنا على ذلك بإصراره على أن «كل ما مسّه من تنجّس بمسّ أي شيء له علاقة بالموت يتنجّس»، أي تنتقل إليه عدوى النجاسة. والذي يجب التنبه له هنا أن النجاسة التي يتحدث عنها سفر اللاويين ليست جسدية، أي ليست «التنجس» الذي يمكن القول بأن من يمسّ جثة ضرب فيها الفساد يتنجس به، بل «نجاسة» سحرية، تبدأ من لحظة حلول الموت في الخيمة أو البيت، ومن شدة سحريتّها تنتقل بمجرد اللمس. وهذا موقف ممعن في بدائيته ولا سبيل إلى الادّعاء بأي قدر من خفة اليد أنه يمثل موقفاً

(*) هناك اصحاحات بأكملها من أسفار التوراة وكل «العهد القديم» ناطقة بهذا التكييف القائم على تبادل المنفعة بين الإله وشعبه، وبينهما - بطبيعة الحال - كهنته - إلا أن هذا الجزء من المزمور ٨١ يوجز المسألة بطريقة بليغة للغاية، والمفروض أن الكلام فيه على لسان يهوه وأنه موجه للشعب العنيد صلب الرقبة:

> «اسمع يا شعبي فأحذّرك. يا اسرائيل إن سمعت لي. لا يكن فيك إلّه غريب ولا تسجد لإلّه أجنبي. أنا الرب إلّهك الذي أصعدك من أرض مصر. أفتح فمك على سعته فأملأه لك. فلم يسمع شعبي لصوتي وإسرائيل لم يرض بي. فسلّمتهم لقساوة قلوبهم. ليسلكوا في مؤامرات أنفسهم. لو سمع لي شعبي وسلك إسرائيل في طرقي. سريعاً كنت أخضع أعداءهم وعلى مضايقيهم كنت أردّ يدي.. وكنت أطعمه من شحم الحنطة. ومن الصخر كنت أشبعك عسلاً.
>
> (المزمور ٨١: ٨ - ١٦)

«دينياً» من قضية الموت باعتباره انتهاء للحياة أو انطفاء للوعي. فهذا الذي يقول عنه سفر اللاويين أنه «شريعة» أي «تقنين إلَهي» ليس إلا تابُو بدائي:

«والتابُو الخاص بالموتى وكل ما له علاقة بهم ـ متى عُدنا إلى مفهوم «العدوى» ـ يتصف بضراوة خاصة لدى الشعوب البدائية، وهي ضراوة تفصح عنها ـ في المقام الأول ـ العواقب الوخيمة التي تترتب على مسّ الموتى والمعاملة التي يعامَل بها كل من كانت له صلة بهم. فشعب الماوري (سكان نيوزيلندا الأصليين)، مثلاً، يعتبر كل من مسّ جسد ميت أو كان له أي دور في عملية الدفن نجساً على أعلى درجة من النجاسة ويقطع أي اتصال بينه وبين أفراد الجماعة التي ينتمي إليها، فهو لا يستطيع أن يدخل أي بيت، أو يتصل بأي إنسان، أو يلمس أي شيء، دون أن ينقل إليه عدوى نجاسته»[١٢].

وذلك تماماً هو ما يقضي به التابُو اليهيوي الوارد في سفر اللاويين: «كل من مسّ ميتاً يقطع من إسرائيل ما لم يتطهر من نجاسته الناشئة عن لمس الميت، وهي نجاسة تدوم لمدة سبعة أيام»، ويصل التابُو إلى حد الحكم بالموت على من يتنجس بلمس الموت ولا يتطهر. فالتابو متفق تماماً مع تابو أشد الشعوب البدائية تخلفاً، ونابع من نفس النمط من الرؤية الحياتية لظواهر الطبيعة.

ولنصغ إلى ما يسلّم به الدعاة اليهود أنفسهم: «لاشك في أن فكرة اليهود عن العالم الآخر (ما بعد الموت، ويسميه الباحث «العالم الذي سوف يكون») لم «تتبلور» (!) إلا في عصور متأخرة. أما تلك الأجزاء من «العهد القديم التي يفترض أنها أُلّفت قبل غيرها (أي أسفار التوراة)، فإننا لا نجد فيها إلا إشارات متفرقة غامضة وشديدة الإبهام في أفضل حالاتها إلى ما قد يمكن القول بأنه اعتقاد ببقاء الفرد بعد موته (أي القول بوجود عالم آخر)، وهي إشارات تتألف من أشد عناصر السحر البدائي بدائية وتخلفاً، ولا يمكن الخروج منها إلا بأن

كل ما يمكن أن يبقى من الكائن البشري بعد موته لا يزيد عن عظامه، ودمه، واسمه، وأن تلك البقايا يمكن أن تتواجد بعد الموت في مكان يدعى شيول. وما من سبيل، مهما تمادينا في التخيّل أن ندّعي أن شيول هذه تعني عالم البقاء (أو عالم تستمر فيه الحياة بعد الموت بشكل غير جسدي)»(١٣).

فما هي شيول هذه؟ استخدمت اللفظة في «العهد القديم » خمساً وستين مرة: في ٣١ مرة استخدمت بمعنى القبر، أي القبر الذي يحفر في الأرض ويوارى فيه الميت، و ٣١ مرة بمعنى مستودع الموتى بلا أي إشارة إلى الروح أو بقاء الروح، و ٣ مرات بمعنى «الحفرة» . وفي الترجمة العربية «للعهد القديم»، وجد المترجمون الأتقياء أنفسهم في ورطة حقيقية مع «شيول» هذه.

ويمكننا استيضاح طبيعة تلك الورطة من الترجمة العربية لهذا النص من سفر الأمثال:

«The man that wandereth out of the way of understanding shall remain in the congregation of the dead» (i. e. shall remain in Sheol).

(Proverbs 21: 16)

وقد ترجم النص بالعربية إلى:

«الرجل الضال عن طريق المعرفة يسكن بين جماعة الأخيلة».

وفي ترجمته بهذا الكلام خطآن صارخان. فـ «الفهم»، حولت إلى «المعرفة». وذلك خطأ يمكن إدراك عذر المترجمين فيما يخصه، وهو احتمال جهلهم بأن سفر الأمثال مسروق من مصر. ولكن ما القول في ترجمة «يبقى في شيول» أو «يظل بين حشد الموتى» بـ :«يسكن بين الأخيلة»؟

المشكلة أن من ترجموا النص مسيحيون، وأنهم ترجموه في وقت متأخر للغاية. وتحت تأثير الخلفية المسيحية التي تسربت إليها فكرة

«عالم الأخيلة» (هيدز Hades) من العالم الهيليني، وجد المترجمون الورعون، وقد شعروا بأنه لا يليق ترك اليهودية هكذا بغير «عالم آخر» (حتى على الطراز الأسطوري اليوناني)، أنه من الممكن، بل ومن المرغوب والملائم ترجمة «شيول» مستقر «حشد الموتى» اليهودي بمكان «تسكنه الأخيلة».

إلا أن الخطأ الأول الذي ترددوا فيه عن غير قصد نتيجة لأن أحداً لم يكن قد أوقفهم ربما على أن سفر الأمثال سُلب من مصر هو أيضاً، جعل تلك العملية التلفيقية حسنة النية تتخذ طابعاً تضليلياً غير لائق إطلاقاً في شأن كتابات مقدسة كهذه.

«من الصفات والخواص التي يمكننا تبيّنها بوضوح في الإله الشمس رع، منذ ما بعد سنة ٣٠٠٠ ق. م. ، خاصية «السلطة» (على الكون)، و «الفهم». وقد جسد المصريون في عبادتهم له كلتا الخاصيتين، مثلما جسد العبرانيون «الحكمة». ولهذا كان نبلاء البلاط المصري يحيون فرعون، بوصفه ظل الإله الشمس على الأرض، بقولهم «إن سلطتك تأمر من فمك، والفهم هو المستقر في قلبك»(١٤).

في أصله المصري، كان النص الوارد في سفر الأمثال عن الإنسان الذي يضل عن درب «الفهم» وكونه يظل متلبثاً في شيول، نصاً يتضمن الاعتقاد المصري بأنه بدون القلب/الفهم/الضمير، يظل من فارق الحياة «ميتاً في العالم السفلي». ولكن كيف «يظل المرء ميتاً وهو قد مات أصلاً»؟ لأن العقيدة الدينية المصرية انبنت على أساس أخلاقي تمثل في أن وراء القبر حياة أخرى باقية، لكن من يفارق الحياة الدنيا لا يغنم تلك الحياة الأخرى الباقية إلا بعد محاكمة عسيرة في العالم السفلي. وإذا ما أدين في تلك المحاكمة بأنه لم يكن صالحاً في حياته الدنيا، حرم من الحياة الباقية، أعدم فلم يعد له بقاء. وهو المفهوم الذي اغتُرِف في «العهد القديم» بين ما اغتُرِف، بغير فهم، وبغير أساس أخلاقي يدعمه ويجعله يضيء من داخله، فظل معتماً، وظل غامضاً وظل غير عقلاني لأنه انتُزِع من سياقه، ثم جاء المترجمون الأتقياء إلى

العربية فزادوا الأمر سوءاً بتصرفهم في النص والباسه مفهوماً هيلينياً بالإشارة إلى «الأخيلة» أي «الظلال» أو «الأشباح» في هيدز اليونان. وذلك كله بعيد كل البعد عن الأساس الأخلاقي المصري الذي انبنت عليه عقيدة البقاء بعد الموت ومفهوم الانبعاث. فالإله في الديانة المصرية يمارس «السلطة» على الكون وتكون كلمته لكل ما في الكون «كن فيكون»، لا لأنه رهيب أو مرعب أو قاذف نيران أو ناشر أوبئة أو مطلِق حيّات محرقة، بل لأنه «الفهم»، الذي هو قلبه، الذي هو الصلاح المطلق والخير المطلق. وعلى أساس هذه العقيدة أخلاقية الأسس انبنت سلطة الفرعون بصفته ظلاً للإله الشمس على الأرض، وبكونه ـ تبعاً لذلك ـ شبيهاً بمن هو ظلٌ له، أي بالإله، يمارس «السلطة» على مصر، لا لأنه طاغية أو لأنه سفاح، بل لأن «الفهم» أي الصلاح ، مستقر في قلبه، الذي هو فهمه، والذي هو ذكاؤه، والذي هو ضميره. وفيما يخص البشر الآخرين، تظل فرصتهم في الحياة الأخرى للحصول على البقاء متوقفة على المدى الذي يقتربون به من خير الإله المطلق وصلاحه المطلق.

في بردية حونيفر، تتوسل روح الميت إلى الإله قائلة: «أنعم عليّ بأن أترسم خطى جلالك كما كنت أفعل وأنا على الأرض. أنعم عليّ بأن تجعل روحي تستدعى (للحساب) وأنعم عليّ بأن توجد روحي في جانب الصلاح والحق. لقد جئت إلى مدينة الرب، الأرض الموجودة منذ الأزل، جئت لأقيم فيها. وإله هذه الأرض هو إله الصلاح والحق. هو إله الأرض التي تجتذب إليها كل أرض، وهو إله السلام القاطن فيها، وإله السعادة الأبدية. أليس هو القائل «إن السعادة الساكنة هذه الأرض هي نعمتي وفضلي»؟ إن إله هذه الأرض هو صانع الصلاح والحق، وهو الذي يمنح من يصنع صالحاً وحقاً في أرض الأحياء العمر المديد، ويعطي من يترسم خطاه مكانة وشرفاً بين الأحياء، وفي النهاية ينعم عليه بموت سعيد وسكنى في الأرض المقدسة (العالم الآخر)»(١٥).

وهذا هو ما «ضل» عنه المقتبسون الذين لفقوا سفر الأمثال، والمترجمون الذين لفقوا له «هيدن» يونانية. ولم يكن يمكن إلا أن يضلّوا. لأن القاعدة الأساسية غير كائنة. غير متواجدة أصلاً. أي قاعدة هذه؟ قاعدة صوغ حياة متحضرة منظمة على أسس أخلاقية ذات عمق إيماني ضارب في القدم:

«يرجع الإيمان بأن ما يأتيه المرء في حياته الدنيا من أفعال سيخضع بعد موته للتحليل والتفحص في عملية حساب أخير إلَهية إلى أقدم عصور الحضارة المصرية، وهو إيمان ظل راسخاً لم يتزعزع طوال عصور تلك الحضارة. وعلى الرغم من أننا ليست لدينا معلومات تحدد لنا المكان الذي كان ذلك الحساب الأخير يجري فيه، أو توقفنا على ما إذا كانت روح المصري تبدأ محاسبتها فوراًبعد موت الجسد أم بعد استكمال التحنيط وموارة الجثة القبر، فإن المقطوع به أن الإيمان بمحاسبة الإِلَه للروح بعد الممات كان راسخاً لدى المصريين قدر رسوخ إيمانهم بخلود الروح. ولم يكن لدى المصريين ما يشير إلى أنهم اعتقدوا بيوم حساب جماعي شامل لكل من عاشوا على ظهر الأرض دفعة واحدة كيما ينالوا ثوابهم أو عقابهم على ما فعلوه وهم أحياء، بل تشير كل الأدلة المتوافرة، على العكس من ذلك، إلى أن كل روح كانت تخضع للمحاسبة على انفراد، وأنها ـ تبعاً لنتيجة المحاكمة في العالم السفلي ـ كانت يسمح لها بدخول مملكة أوزيريس، دار البقاء، وملكوت الأبرار الصالحين، أو تعدم من فورها»(١٦).

وبطبيعة الحال، لم يكن أي عنصر من عناصر هذه العقيدة المتسامية مجهولاً لدى موسى، إن لم يكن لشيء فلأنه «تهذب بكل حكمة المصريين». إلا أن الديانة التي صاغها موسى مما نهبه من الديانة المصرية استبعد منها تماماً كل ذكر لعالم آخر، أو خلود، أو محاسبة بعد الموت، أو ثواب أو عقاب، أو أمل في البعث. استبعَد بإصرار.

وكان دافع موسى إلى ذلك الاستبعاد مزدوجاً، فيما يحتمل: (أولاً) تجنب إدماج ذلك الفكر الديني المصري الأصيل والكاشف بحكم رقيه عن أصله المصري خشية أن يؤدي إدماجه إلى تسليط الضوء بقوة أكثر مما يجب على سائر المكونات التي نهبت من الديانة المصرية، وكشف عبادة يهوه بذلك بوصفها ديانة لفقت من أفكار سلبت من مصر. والمشكلة أن كل ما سُلِب من الديانة المصرية لديانة يهوه سُلِب منتزعاً من سياقه وحُرِّف أو طُمِست بعض معالمه، وأضيف إليه أو انتُقِص منه عملاً على التعتيم عن أصله وعملاً أيضاً على جعله مستساغاً يمكن للشراذم البدوية «الغارقة في الجهل والبربرية» أن تتفهمه وتتقبله. ولقد كان مفهوم خلود الروح، ومفهوم الحساب بعد الموت والثواب والعقاب، ومفهوم البعث، الأقانيم الثلاثة التي انبنت عليها الديانة المصرية، بل وطريقة الحياة المصرية برمتها، مما جعل بعض الأذناب الأممية تنسب إلى الحضارة المصرية كونها «حضارة انشغلت انشغالاً مَرَضَياً بالموت»! ولو كان موسى قد استسلم للإغراء (الذي ما من شك في أنه كان قوياً) وسلب ليهوه ضمن ما سلب تلك الأقانيم الرئيسية، لأفلتت الأمور من يده القديرة، ووقع كل جزء من الأحجية في مكانه حول ذلك الجوهر، وانكشف النهب كله كظل باهت لأصل عظيم. وهذا ما لم يكن موسى قادراً عليه أو راغباً فيه. و «لم يكن راغباً فيه» هذه تقودنا إلى الشق (ثانياً) من دافع موسى إلى استبعاد أي ذكر للعالم الآخر وخلود الروح من الديانة التي فبركها حول معبوده البركاني يهوه، وهو شق تمثل في وعي موسى المستنير بطبيعة «الشعب» ونوعية العقلية التي نجمت عن تلك الطبيعة الهمجية وطريقة الحياة البدوية التي عاشها «الشعب» كعشائر من الرعاة. فالمعتقدات المصرية عن الخلود والبعث والحساب والعالم الآخر كانت قد نشأت وتطورت على عباب تطور حضاري طويل طويل بدأ من قبل ظهور جحافل «الأراميين التائهين» على حدود مصر جياعاً عرايا بقرون لا تعدّ. ومن خلال النضج الروحي والفكري والرقي الحضاري على

عباب ذلك التطور الطويل أمكن أن تصل معتقدات المصريين كما تعلمها موسى في المعابد المصرية إلى تلك الدرجة الرفيعة من الرقي. ولقد كان موسى من الذكاء والحنكة بقدر جعله مدركاً بغير شك لما كان ممكناً أن يترتب على محاولة إدخال مثل تلك المفاهيم في «عقول» الشعب المبارك الذي كان كل شاغله في الحياة معاظمة أعداد قطعانه ومحاولة إيجاد علاجات سحرية ما لأمراضه الجلدية، وشرب الدماء.

ونتيجة لذلك، فرض موسى حظراً صارماً (تنطق به أسفار التوراة وما تأسس عليها من أسفار «العهد القديم») على كل وأي شيء له علاقة بالروح، أو خلود الروح، أو العالم الآخر، أو الحساب بعد الموت والثواب والعقاب في عالم آخر لا يكون الثواب فيه بتمكين «الشعب» من ذبح مزيد من البشر ولا يكون العقاب فيه بحرمانهم من تلك المتعة والفائدة (وهذا تحديداً ما تصرخ به تعليمات يهوه وتهديداته ووعوده)، أو التطلع إلى البعث. وبهذا الحظر، حقق موسى لديانته تفردها الحقيقي، وأخرجها ـ في تلك الخصوصية ـ من ظل الديانة الأصلية التي نهبت منها.

ونتيجة لتلك الحيطة الموسوية، وجّه سفر الجامعة، أنبل أسفار «العهد القديم» جميعاً وأجملها، هذه النصيحة إلى اليهود: «كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في شيول التي أنت ذاهب إليها» (الجامعة ٩: ١٠)(*).

(*) وقد قال سفر الجامعة قبل توجيه هذه النصيحة التي تستدعي إلى الذهن ما تغنى به عمر الخيّام بعد ذلك بقرون، أن وهم امتياز الإنسان بخلود روحه وهم باطل:

«لأن ما يحدث لبني البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم. موت هذا كموت ذاك. ونسمة واحدة للكل.

فليس للإنسان ميزة على البهيمة لأن كليهما باطل يذهب كلاهما إلى مكان واحد» (الجامعة ٣: ١٩ و٢٠).

وهو ما أكده أيضاً الصالح المبتلَى أيوب: =

و «شيول» هذه ليست هي «السماء» أو «السموات». لأن السماء هي الجَلَد، وهو الذي يحدده يهوه لأيوب بقوله «هل صفَحْت (أنت، مثلما صفَحْت أنا) الجَلَد الممكّن كالمرآة المسبوكة»؟ (أيوب ٣٧: ١٨)، فهي، كما نرى، تلك السماء، سقف زجاجي صنعه يهوه للعالم مثلما تصنع المرآة المسبوكة، وعلّق فيه النجوم، ولا شأن لها بعالم آخر أو عالم آت. وكما قلنا، استخدمت شيول في «العهد القديم» ٣١ مرة بالمعنى الحرفي للقبر، و ٣١ مرة بمعنى مبهم لـ «مستودع الموتى» ، و ٣ مرات بمعنى الحفرة العميقة أو الهوة. واستغل المترجمون إلى العربية هذه «الهوة» أو الحفرة في محاولة ورعة للغاية بغير شك لكنها غير أمينة إطلاقاً لإضفاء مشروعية وصلاحية على ترجمتهم للفظة «شيول» حيثما وردت، قدر الإمكان، بـ «الهاوية»، عملاً على الإيحاء بـ «هاوية» قريبة ـ من خلال تداعي المعاني ـ بالجحيم المسيحي الذي أخذ أصلاً من «بحيرة النار» المصرية وأعطي مفهوماً هيلينياً. واستكمالاً للمنفعة، جنح المترجمون إلى ترجمة «الموتى»، حيثما وردت في ذلك السياق المستهلن، بـ «الأخيلة». واللفظة راقصة بين «الأرواح»، التي يعرف الأتقياء أنها مستبعدة من التوراة، و «الظلال» التي حكى عنها هومر في وصفه لهيدز اليونان.

غير أن هذه «التقوى» ظلت معيبة، تماماً كما في جنوح المترجمين في ترجمتهم للمزمور ٨٢ الذي يغني فيه آساف قائلاً «الله قائم في مجمع

= «السحاب يضمحل ويزول. وهكذا الذي ينزل إلى شيول لا يصعد» (أيوب ٧: ٩).

وأكده أيضاً إشعياء:

«هم أموات لا يحيون أخيلة لا تقوم (لا تبعث)» (إشعياء:٢٦: ١٤).

وفي عقيدة كهذه تنكر يقيناً وجود أي اعتقاد بحياة للروح أو خلود أو بعث، كان طبيعياً أن يصبح «الحساب» والثواب والعقاب مسألة أرضية بحتة:

«هوذا الصالح يجازى (وهو حي) على الأرض فكم بالحري الشرير والخاطىء؟» (أمثال ١١: ٣١) وهو خروج واضح لهذا السفر عن السياق المصري الذي أخذت معظم أفكاره، بل وألفاظه وصياغاته منه.

الآلهة. في وسط الآلهة يقضي »، إلى تحريف النص ليصبح «الله قائم في مجمع **الله**. في وسط الآلهة يقضي»! فالمترجمون أعمتهم التقوى، لأنه كيف يضعون بأيديهم الورعة نصاً في الكتاب المقدس يفصح عن تعدد الآلهة؟ ولهذا جعلوا «مجمع الآلهة» «مجمع الله»، غير متوقفين عند السؤال الذي يفرض نفسه، وهو «كيف يكون لله وهو وحده مجمع»؟ لأن المجمع تعني الكثرة. لكنهم ـ أيضاً تحت تأثير التقوى ـ لم يستطيعوا إسقاط «الآلهة» من «في وسط الآلهة يقضي»، لأنهم ـ ببساطة ـ لم يجدوا صيغة يمكن أن يقبلها العقل تقول «في وسط الله يقضي»، فتركوها كما هي في الأصل وأمرهم إلى يهوه.

وهو نفس ما حدث عندما حاول الأتقياء إعطاء اليهودية «عالماً آخر» عن طريق التلاعب بالنص: ظل النص يكشفهم ويناقضهم. فالمزمور ٤٩ يوضح بجلاء أنه لا أمل في خلود ولا مهرب من فناء القبر:

> «اسمعوا هذا يا جميع الشعوب. اصغوا يا جميع سكان الدنيا، العالي منكم والداني، الغني والفقير سواء. سوف ينطق فمي بالحكمة وسيكون **قلبي فهماً وسوف أميل أذني إلى مثل**»

ورغم أن «سيكون قلبي فهماً» و«سوف أميل أذني إلى مثل» استنساخ صريح من مصر («القلب» «الفهم») و («أمل أذنك» الشهيرة التي أخذها سفر الأمثال من آمينوموب) يفترق «إمام المغنين» في مزمورة، بعد ذلك، عن مصر تماماً، فينشد مؤكداً لكل من على ظهر البسيطة:

> «الذين يتكلون على ثرائهم وبكثرة غناهم يفتخرون، لن يستطيع واحد منهم أن يفدي أخاه أو يعطي الله فدية عنه كيما يتركه الله ليحيا إلى الأبد ولا يعرف فساد الموت. لأن الله يجعل الحكماء يموتون كما يهلك الجاهل والبليد ويتركان ثروتهما للآخرين.. فالإنسان لا يخصه الله بشرف البقاء، وهو كالسائمة يموت.. فهم كالأغنام يوضعون في القبر ليغتذي عليهم الموت وجمالهم يبليه

القبر الذي يصبح مسكناً لهم، أما أنا فيفدي الله نفسي من
سطوة القبر لأنه سيرفعني إليه».

(المزمور ٤٩: ١ ـ ١٥)

فمنشد المزمور، «إمام المغنين» (داود) يطرح هنا العقيدة اليهودية المتمثلة في أن الموت اندثار ويعلن أنه ـ اقتداء بحالتي أخنوخ وإيليا ـ سينقذه الله من هذا الاندثار بأن «يرفعه إليه»، أي يأخذه إليه **بالجسد** كما في حالة هذين الفاضلين. وقد أفصح سفر الجامعة عن مفهوم الاندثار بالموت بقوله إن الإنسان عندما يموت «في الظلام يذهب واسمه يغطّى بالظلام» وتأكيده أن كل ما هو غير ذلك «باطل وقبض الريح» (الجامعة ٦: ٤ و ٩)، وهو ما يؤكده سفر أيوب عندما يتطلع ذلك الرجل الطيب كثير العذابات إلى الموت «ليملكه الظلام وظل الموت» (أيوب ٣: ٥) ويعود فيؤكده في قوله (ليتني خرجت من الرحم إلى القبر رأساً) «فكأني لم أكن.. اتركني. كف عني. لأستريح قليلاً قبل أن أذهب إلى حيث لا رجعة، إلى أرض الظلام وظل الموت. أرض ظلمة كالظلمة ذاتها وظل الموت، لا نظام فيها، النور فيها ظلام» (أيوب ١٠: ٢٠ و ٢١).

والواقع أن «الصالح ذا الآلام» أيوب هذا هو منفذنا إلى مشكلة الديانة التي صنعها موسى من مادة مصرية ثم استل من نسيجها كل خيط كان حرياً بأن يقود العقل إلى الوقوف على تأثير لعبادة أوزيريس فيها فترك فيها ذلك الفراغ الفاغر فيما يخص القضية الجوهرية في أي ديانة جادة، وهي قضية «ماذا بعد الموت؟» و «أين يذهب الميت»؟ وهي قضية لا مهرب منها متى فكرنا في أن بداية الفكر الديني للإنسان القديم كان انشغاله العميق بظاهرة انطفاء الوعي وتساؤله عما انطوى عليه ذلك التغير من الحركة إلى الهمود.

والذي حدث لليهودية أنها ملأت الفراغ الذي أوجده موسى فيها عن عمد، في هذه الخصوصية الهامة، بمادة بابلية كانت منهوبة هي الأخرى، ككل شيء آخر، وحُرِّفت هي الأخرى لإخفاء الأصل الذي

نهبت منه، لكن الملامح الأساسية ظلت باقية ناطقة بمنشئها. ففي الميثولوجيا البابلية كان الموت هو الاندثار، والقبر هو «الظلام الرهيب» و «الحفرة العميقة (الجِبّ الهوة) التي لا صعود منها» ، و «المكان الكئيب الذي لا يعود من يذهب إليه»، و «المكان الذي لا يخرج منه من دخله»(*).

وقد كان البابليون والسومريون يعتقدون أن النجاة الوحيدة من اندثار الموت وظلمة الحفرة العميقة رضا الإله مردوخ الذي يستطيع أن ينقذ الإنسان الحي من نزول القبر(لا أن يبعثه بعد الموت) ، وهذا هو عينه ما نسبته اليهودية إلى يهوه في أسطورتي إصعاد الأحياء إلى «السماء» أي إلى ما فوق «السطح الزجاجي الذي كالمرآة المسبوكة»

(*) ومن البراهين القاطعة بلجوء مؤلفي العهد القديم إلى الميثولوجيا البابلية «رَهَب» (راحاب) الاسم المُعَبْرن لتيامات، تنينة الفوضى الأولى (انظر «قراءة سياسية للتوراة»). ومردوخ، في تلك الميثولوجيا هو الإله المذكّر الذي هزم الإلاهة الأنثى تيامات وانتزع مُلْك العالم منها في غمار التحول الباتترياركي لديانات الرافدين. وفي الدراما اليهيوية، أُعطى اسم رَهَب لتيامات، وأعطيت رَهَب دور الإلاهة الأنثى العرّافة، حارسة «الجب» شيول، عالم الموتى الذي احتفظ يهوه بالسيادة العليا عليه، بعد أن انتزع ملك الكون منها. وقد تغنى المزمور ٨٩ بانتصار يهوه عليها بقوله «أنت سحقت رَهَب مثل القتيل. بذراع قوتك بددت أعداءك. لك السموات، **ولك الأرض أيضاً** (المزمور ٨٩: ١٠ و١١)، وهلل له المتنبيء المحموم إشعياء أيضاً: «استيقظي استيقظي البسي قوة يا ذراع الرب. استيقظي كما في أيام القدم كما في الأدوار القديمة. ألست أنت القاطعة رَهَب الطاعنة التنين؟» (اشعياء ٥١: ٩).

والطريف أن اسم «رَهَب» (راحاب)، أخذ لتيامات البابلية من اسم البغي التي استقبلت جاسوسي يشوع في بيتها باريحا وخبأتهما عندها ثم سهلت لوحوش يشوع دخول المدينة (يشوع ٢: ١ ـ ٢١، و٦: ٢٢ و٢٣ و٢٥) وقد تزوجها يشوع بعد تدمير أريحا كما يقول المدراش، وورد ذكرها في «العهد الجديد» بقدر كبير من التقديس في الرسالة إلى العبرانيين «بالايمان سقطت أسوار أريحا بعد ما طُيِّف حولها سبعة أيام. بالإيمان راحاب الزانية لم تهلك مع العصاة إذ قبلت الجاسوسين بسلام» (رسالة بولس إلى العبرانيين ١١: ٣٠ و٣١)، ولا غرو، فراحاب «الزانية»، بزواجها من يشوع السفاح، اعتُبِرَت سلفاً صالحاً (والانتساب هنا بالرحم) لأنبياء مهمين للغاية كارميا، وحزقيال المشتعل بنار التقوى والفضيلة، وصموئيل.

(الجَلَد) كما في حالتي أخنوخ وإيليا، وكما آمل داود. كما كان البابليون والسومريون يؤمنون أيضاً بأن «محاسبة» الألوهة للبشر محاسبة أرضية صريحة، وبأن نتيجتها، أي «الثواب» و «العقاب» أرضية أيضاً: الثواب بالنجاة من المرض والشرور وحيازة المكانة والسطوة والثراء والانتصار على الأعداء ، والازدهار الدنيوي عموماً، والعقاب بما هو عكس ذلك: بالمرض والكوارث والهزيمة والتردّي المادي. وليس بمستغرب أن تتردد لفظة «سلاه» ثلاثاً وسبعين مرة في سفر المزامير، إشارة إلى «عالم الموت «البابلي/السومري الذي أخذت منه «شيول». وقد استمات «الشراح» والمفسرون استماتة غريبة في تفسير «سلاه» هذه بـ «وقفة موسيقية»، وبـ «فقـرة تصعيديـة» (crescendo) للنغم والصوت، وبإشارة لتوقف الصوت المنشد وترك الموسيقى تصدح. والذي يصدح هنا الجهل والتجاهل إصراراً على التعامي عن المعنى الحقيقي للّفظة التي وردت في السفر كمرادف لـ «الجب» أو «الحفرة العميقة» أو الهاوية التي تشبث بها المترجمون إلى العربية. ولنفكر لحظة في قول هيمان الأزراحي:

«بين الأموات فراشي مثل القتلى المضطجعين في القبر
الذين لا تذكرهم بعد (يا يهوه) وهم من يدك انقطعوا. مثل
المنحدرين إلى الجبّ. وضعتني في الجبّ الأسفل في ظلمات
في أعماق.. سلاه».

(المزمور ٨٨: ٤ ـ ٦)

أو، لنفكر في هذا المزمور لداود:

«جسدي أيضاً يسكن مطمئناً. لأنك لن تترك نفسي
لشيول. لن تدع تقيّك يرى فساداً (يذوق فساد القبر)»

(المزمور ١٦: ٩ و ١٠)

فالذي لا خلاف عليه أن اليهودية لم تتبن كديانة (في كتاباتها «المقدسة») على مفهوم بقاء الروح والإيمان بأن هناك «عالماً آخر» بعد الموت يُحاسَب البشر فيه بعد رحيلهم عن الدنيا على ما فعلوه في حياتهم الدنيوية ويثابون أو يعاقبون. والمزمور المائة والخامس عشر

قالها بجلاء: «السموات سموات للرب. أما الأرض فأعطاها لبني آدم. ليس الأموات يُسبِّحون الرب ولا من ينحدر إلى أرض السكوت (شيول)» (المزمور ١١٥: ١٦ و ١٧).

وهذا كله لا شأن له بالديانة المصرية، فهو مأخوذ من عقائد الرافدين البابلية/السومرية: فكرة الصعود بالجسد مأخوذة من نفس المنابع التي أخذت منها حكاية الطوفان(*)، فالبطل الأسطوري جلجامش «صعد» (ترك الأرض ودخل عالم القوى الخفية الرهيب) بجسده لأن «جسده من مادة الآلهة» «فثلثاه من مادة الآلهة وثلثه الآخر من مادة البشرية»[١٧]. وقد «صعد» جلجامش (كما صعد أخنوخ وإيليا بالجسد)، لكن صعوده لم يكن كصعودهما للإقامة في ضيافة الإله، والجلوس إليه والتحدث معه، بل كان سعياً إلى الوقوف على «لغز الحياة والموت»[١٨]. وسار جلجامش ساعات وساعات مضاعفة في «عالم الظلام الحالك، حيث لا يوجد نور، غير قادر على أن يرى ما أمامه ولا ما خلفه»[١٩] سعياً إلى سر «مصير البشر» الذي أدرك صاحبه وخلّه انكيدو الذي استفظع البطل أن «يلحق به مصير البشر جميعاً»، فبكاه «ليل نهار ستة أيام وسبع ليال، معللاً النفس بأنه سيقوم من الموت من كثرة نواحه عليه، رافضاً تسليمه إلى القبر، متشبثاً بجسده إلى أن تجمع الدود على وجهه، فأفزعه الموت حتى هام على وجهه في الصحاري إذا غدا صاحبه الذي أحب تراباً وأدرك هو أنه سيضطجع مثله فلا يقوم أبد الآبدين»[٢٠].

وإذ يدخل جلجامش ذلك العالم المخوف، يقال له أن مسعاه (إلى الخلود) «هل سيكون بوسعي ألا أذوق الموت الذي أخشاه وأرهبه»؟ مسعى باطل، وأن «الحياة الباقية التي يبحث عنها لا وجود لها، لأن الآلهة عندما خلقت البشر قدّرت عليهم الموت واستأثرت هي بالحياة»[٢١]. ويقال له أنه «لم يكن دوام وخلود لحياة منذ القدم»[٢٢]،

(*) ارجع في ذلك إلى «قراءة سياسية للتوراة»: أسطورية الطوفان ـ جلجامش.

وفي النهاية، عندما يرقّ له قلب «أوتو ـ نبشتيم» (نوح الحقيقي الذي استنسخ في أسطورة الطوفان بالتوراة) ويأمر بتطهيره بسكب الماء عليه ثم يدله على نبات هو «سر من أسرار الآلهة» يمنح الخلود (الحياة المتجددة) تشم الحيّة عبق النبات فتخطفه من يد جلجامش وإذ تخطفه تصبح متمتعة هي بالحياة المتجددة وتحرم الإنسان منها حتى وهو في أرفع حالاته (كونه بطلاً ثلثه فقط من الطين وبقيته من مادة الآلهة)[٢٣].

وليس أدل على التزام اليهودية بتلك الرؤية البابلية/السومرية لعدم جدوى التطلع إلى وجود الروح أو بقائها أو الطموح إلى البعث، من نصائح سفر الجامعة للأحياء بأن يغنموا فرصة الحياة لأن التطلع إلى ما ورائها باطل وقبض الريح.

ومثلما أخذت اليهودية بتلك الرؤية العدمية، أخذت بالاعتقاد السحري البابلي/السومري والشائع في معظم ميثولوجيات العالم القديم بأن الموتى يتحولون بعد الموت إلى قوى خفية شريرة حاقدة على الأحياء تنتقم منهم لكونهم ظلوا أحياء . وفي اليهودية، تركّز البقاء بعد الموت في اسم الميت، وفي عظامه، ودمه. والواقع أن سحرية الاسم والعظم والدم هي كل ما أمكن أن يتواجد في الفكر اليهودي من اعتقاد بوجود تلك «الأخيلة» (الشبيهة شبهاً قوياً بـ «ظلال» هيدز اليونانية، مما يشير إلى أنها عرفت طريقها إلى «العهد القديم» في تواريخ متأخرة كثيراً). وما زال اليهود، حتى في هذا العصر، يؤمنون إيماناً قوياً بأن «جوهر» الإنسان في اسمه ، ولذلك فإن حاخاماتهم يحاولون وهم يرتّلون حول فراش المحتضَر مخادعة «ملاك الموت» في سياق عملية تلاعُب سحرية غايتها إنقاذ الموشك على الموت من ذلك المصير بتغيير اسمه في ترتيلهم، وهذه حيلة سحرية شائعة للغاية بين الأقوام البدائية ، وفيما يخص اليهود لاشك في أنها ممارسة ضاربة في القدم، وهي ممارسة يحبذها التلمود بقوة إذ يعلن أن هناك أربعة أشياء كفيلة بتغيير وإلغاء أي «مرسوم» يكون قد صدر بحق أي إنسان

بقصد الإضرار به، وهي الإحسان، والصلاة، وتغيير الاسم، وتغيير السلوك. وعلى أساس هذه الوصفة الحاخامية، نشأت الممارسة اليهودية الشبيهة بيانصيب مقدس، إذ تفتح التوراة عشوائياً قرب فراش المحتضر، ويُطلَق أول اسم من أسماء الآباء (إبراهام، إسحق، يعقوب) يعثر عليه في الصفحة التي تفتح عليها التوراة، على المحتضر. أما إذا كانت المحتضرة امرأة، فإنها يطلق عليها اسم إحدى الأمهات المقدسات (سارة، رفقة، راحيل، ليئة). وتؤكد الصيغة الحاخامية التي ما زالت سارية حتى اليوم أن «مرسوم» الموت الصادر على المحتضر أو المحتضرة يبيت منذ تلك اللحظة (لحظة تغيير الاسم) لاغيا وغير ذي مفعول «لأن المحتضر أو المحتضرة يصبح أو تصبح رجلاً آخر أو امرأة أخرى تبعاً لتغيير الاسم، وبذا يعطى المحتضَر أو المحتضَرة الفرصة في أن يتغير المرسوم الضار من قضاء محتوم إلى رحمة، ومن موت إلى حياة»(٢٤).

وبالمثل، لا ينطق أحد باسم الميت بعد موته خشية استحضاره كقوة ضارة مؤذية للأحياء بمجرد النطق باسمه. «وعادة الامتناع عن التلفظ بأسماء الموتى كانت شائعة في العالم القديم وما زالت شائعة بين الشعوب البدائية»(٢٥). ومنشأ ذلك أن العقل البدائي «ظل عاجزاً عن التمييز بوضوح بين الكلمات والأشياء، ونتيجة لذلك العجز، تصور الإنسان الهمجي وجود رابطة (سحرية) بين الاسم والشخص أو الشيء المسمّى، رابطة حقيقية مضمونية، لا مجرد علاقة اعتسافية، واعتقد أنها توحِّد بين الشيء أو الشخص واسمه وأنه باستخدام اسم الشخص يمكن ممارسة السحر عليه تماماً كما يتسنى ذلك عن طريق شَعْره، أو أظافره، أو أي جزء مادي آخر من جسده»(٢٦).

وقد بلغ ذلك الاعتقاد في سحريّة الاسم ذروته عند عباد يهوه في التابُو الذي فرض على النطق باسمه والقيود التي فُرِضت حتى على تلفّظ كبار الكهنة به، على النحو الذي استوضحناه فيما سبق.

على ضوء هذا كله، تتكشف «مناهي» يهوه المتعلقة بـ «التنجّس

بالموتى» عن تابُو بدائي دارج للغاية «ككثير من العادات الغريبة التي ما زال اليهود يتمسكون بها فيما يخص الموت والتي لا توجد لها أية تفسيرات عقلانية أو ذات طابع ديني حقيقي. فهي ـ كما هو واضح ـ ممارسات كانت أصلاً تابُوهات بدائية وطقوساً سحرية تمكنت ـ بطريقة ما ـ من البقاء بلا أدنى تغيير في عصر العلم»(٢٧).

وهو ما يعود بنا إلى ما قلناه في بداية هذا الفصل عن كون «وصايا» يهوه محرمات و «مناه» انتظمها تقنين سحري لعقيدة حياتيّة، أي عقيدة انبنت على الاعتقاد البدائي بوجود قوى غير مادية خبيئة وراء كل ظواهر الوجود المادي. وقد لمسنا فعل ذلك الاعتقاد في إيجاد التابُو الخاص بخروج المقاتلين إلى الحرب وعودتهم منها وطقوس تطهرهم من «الدم» وهو أحد المكونات الثلاث لـ «استمرارية» وجودٍ شبحيّ ما للإنسان بعد الموت. ولما كانت دماء الضحية حرية بأن ترشد «الشيطان» الذي يتحول إليه المقتول (أو الميت عموماً) بعد الموت، أي ترشد القوة الخفية الممتلئة ضغينة وحقداً على الأحياء عموماً لأنهم ظلوا أحياء، والظامئة إلى الانتقام ممن سلبها الحياة في حالة الموت قتلاً، فإن طقوس «التطهر» من «نجاسة» المقاتل العائد من الحرب، أي من «دم القتلى» كانت عملاً سحرياً ضرورياً لنجاة المقاتلين العائدين من الحرب من انتقام من قتلوا بأيديهم في تلك الحرب. ولمسناه أيضاً في التابُو الخاص بالمرأة الطامث أو التي ولدت حديثاً، وهو متعلق أيضاً بسحرية الدم بالإضافة إلى سحرية أعضاء المرأة التناسلية وسحرية وظائفها الحيوية. كما لمسنا ذلك الاعتقاد البدائي بشكل أوسع وأشمل في التابو الخاص بـ «نجاسة» الموت.

«ونحن إذا ما انتبهنا إلى ظاهرة التعجيل بدفن الموتى اليهود بسرعة قد يراها البعض منبئة عن الاستهانة بالموتى وعدم احترامهم، وجب أن نتذكر الاعتقاد الديني اليهودي القائل بأن جثة الميت تشكل «نجاسة». وأكثر الآراء شيوعاً في شأن ذلك أن تلك «النجاسة» كانت في الأصل تابُو ـ أي تحريماً قبلياً متوارثاً ـ لاشك أنه زُجّ به في

الشريعة الموسوية فتمخض عن «من مس ميتاً.. يكون نجساً سبعة أيام» (عدد ١٩: ١١)»[٢٨].

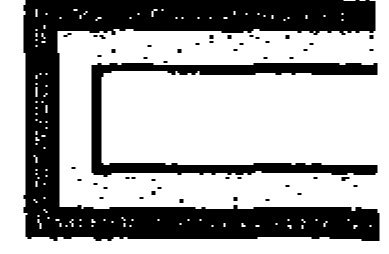
وقد وازت التوراة بين من «مسّ ميتاً» ، ومن «مسّ امرأة طامث»، ومن «مسّ مقاتلاً» عائداً من مذبحة، فجعلت ذلك «المسّ» موصِّلاً للنجاسة التي وصفها فرويد بأنها بدت أشبه بشحنة كهربائية في الشخص أو الشيء موضوع التابُو تنتقل بمجرد اللمس. وفي مواضع أخرى متعددة شحنت التوراة أطعمة متعددة بذات الشحنة فجعلتها تابُو، كما جعلت الاقتراب من أي مكان أو شيء له علاقة بيهوه أو مسّه بغير تخويل وبغير شعائر وطقوس معينة تابُو عقاب انتهاكه الموت. والنصوص الخاصة بذلك التابُو الأخير كثيرة، منها ما قاله موسى للشعب عندما وعده بأن يريه يهوه رأي العين على الجبل: «احترزوا من أن تصعدوا إلى الجبل أو تمسوا طرفه. كل من مس الجبل يقتل قتلاً . لا تمسه يد بل يرجم (من يمسه) رجماً أو يرمى رمياً. بهيمة كان أم إنساناً لا يعيش» (خروج ١٩: ١٢ و ١٣).

في كتابه عن «أصول الدين»، قارن سيجموند فرويد بين المحرّمات البدائية الناشئة عن المعتقدات الحياتية وبين الأفعال الحُواذية (من الحواذ obsession) الأوليّة لمرضى العُصَاب، واستظهر طبيعتها السحرية ووصفها بأنها «تعاويذ مضادة» الغرض منها حماية الفرد والجماعة من نكبات وشرور متربصة. وفي سياق ذلك التحليل، قال أنه ـ في كل مرة أُتيح له فيها اختراق حُجُب السرية والغموض والمراوغة التي يسدلها مريض العُصاب على حُواذاته ـ وجد أن أبرز نكبة متربصة في أخيلة المريض هي الموت، وأشار إلى قول الفيلسوف آرثر شوبنهاور أن مشكلة الموت مثّلت دائماً نقطة ابتداء كل فلسفة، وقال أننا نجد منشأ الاعتقاد في وجود القوى الخفية القادرة والضارة (الأرواح والأبالسة) التي هي جوهر النظرة الحياتيّة في الانطباع المزلزل الذي يحدثه الموت على الذهن الإنساني، ثم انتقل إلى القول بأن الحياتيّة هي المرحلة الأولى من مراحل تطور الرؤية الإنسانية

للكون، وأنها تعقبها مرحلة دينية، لتعقب هذه الأخيرة مرحلة علمية:

«فإذا ما كنا على استعداد للأخذ بهذا التعاقب لتلك المراحل، لن يصعب علينا تفهُّم التقلُّب المتعاقب للاعتقاد في «القدرة اللامتناهية للأفكار» (omnipotence of thoughts) خلال تلك المراحل: في المرحلة الحياتيّة ، ينسب البشر تلك القدرة اللامتناهية، أو القدرة على كل شيء، **إلى أنفسهم**، وفي المرحلة الدينية ينقلونها إلى الآلهة لكنهم لا يتخلّون عنها كلية من حيث أنهم يحتفظون لأنفسهم بالقدرة على التأثير على الآلهة بطرق مختلفة تبعاً لرغباتهم. أما المرحلة العلمية فلا مكان فيها لاعتقاد الإنسان بقدرته اللامتناهية، فهي مرحلة سلّم فيها البشر بضآلتهم وسلّموا صاغرين بسلطان الموت وسائر ضرورات الطبيعة عليهم. إلا أن بعضاً من الاعتقاد البدائي بالقدرة الإنسانية اللامتناهية تلبّث حتى في هذه المرحلة العلمية، من خلال الإيمان بقدرة العقل الإنساني على التصارع مع قوانين الواقع».

ومن ذلك ، يذهب فرويد إلى التحدث عن «النرجسية»، أو عبادة الذات أو «عشق الذات» (من أسطورة نرجس اليونانية)، فيقول أن البدائيين والعُصابيين سواء بسواء يسبغون أهمية فائقة متخطية الحد على الأفعال الجسدية، وأن ذلك موقف وثيق العلاقة بالنرجسية ومكون جوهري من مكوناتها. فنتيجة له، ظلت عملية التفكير لدى البدائيين مشرّبة بالاعتقاد بأن أفكارهم قادرة قدرة لا متناهية على تحقيق أي شيء وكل شيء متى وضعت في صيغ (سحرية) معينة والإيمان الذي لا يزعزعه شيء بإمكان التحكم في العالم من حولهم، بل وبالمناعة ضد الخبرات الكفيلة بأن توقفهم على حقيقة موضع الإنسان من الكون[٢٩].



٤
سحر الحروف والكلمات

في محاولته صنع ديانة للشعب، ورّث موسى ذلك «الشعب»: (١) طموحاً أرضياً بحتاً تجسّد في شهوة الغزو والإبادة والنهب والاستيطان والتوسع، و (٢) طبقة كهنوتية منشغلة بـ (أ) كبح جماح «الشعب» ولمّ شمله وتسييره باستخدام الشعائر والطقوس السحريّة والوعود بالمكاسب الأرضية و (ب) بإقامة دولة كهنوتية تنبني على «الكتابات المقدسة» وتحكم وثاقها شخصية يهوه، و (٣) نرجسية بلغت ذروتها في الاعتقاد بأن «الشعب» شعب مختار وأسمى، و «ابن بكر» ليهوه الإله اليهودي الذي لا يعنيه إلا ابنه البكر، و «أمة مقدسة» ما خلق العالم إلا بها ولها، وبأن تلك «الأمة المقدسة» هي «البشر»، وكل من عداها من مخلوقات تسير على قدمين «أشياء» وسائمة متنكرة في صورة آدمية، و (٤) إيماناً راسخاً في صلب الديانة بسحريّة الإله، وسحريّة موسى وهرون والنبييم، وسحريّة كل شيء له علاقة بهذا العالم المنغلق على حُواذاته، ابتداءً من اللغة ذاتها.

يقول سفر التكوين أن «الأرض كلها كانت لساناً واحداً ولغة واحدة» (تكوين ١١ : ١). ولم تكن تلك اللغة الواحدة ـ بطبيعة الحال ـ الـ «لاشون هـ كودش»، أي «اللسان المقدس»، أي اللغة العبرية. والعبرية، كلسان، سواء كان مقدّساً أو غير مقدّس، لم تظهر إلا متأخراً. والتوراة ذاتها تدعو من انتسب إليهم «اليهود»، أي الآباء، بالآراميين التائهين، وكانت لغتهم الآرامية، وهي أقدم بقرون من العبرية المربعة التي استولدها الكهنة إبان السبي البابلي وحرروا بها التوراة من التراث المتناقل شفاها. فلم تكن العبرية لغة كل البشر إلى ما قبل لعبة برج بابل التي حل بها الكهنة مشكلة تعدد لغات البشر وتنوع شعوبهم، ولم تكن لغة الله التي ظل يقول بها للشيء كن فيكون عند بدء الخليقة، ولم تكن الـ «لاشون هـ كودش» أو أي شيء من

ذلك. وحتى في زمن السبي وما بعده، عندما حررت التوراة بـ «العبرية» أي آرامية التوراة، ظل القوم يستخدمون الآرامية لساناً في تخاطبهم وشؤون حياتهم وظلت «العبرية» لغة حبيسة بين دفتي التوراة.

لكن حقائق التاريخ والواقع شيء، واختلاق الأساطير شيء آخر. ولهذا، وبالرغم من ظهور «العبريـة متأخراً، وعدم بقائها طويلاً كلغة حية، ظل الادّعاء الكهنوتي مصراً على أن «العبرية»، كانت اللسان الأصلي لكل البشر، وأن الدليل على ذلك أن أي طفل يولد ولا يتنجّس فمه بتعلّم لغة أخرى، ينطق بالعبرية من تلقاء نفسه». وعندما سمع الأمبراطور أكبر المغولي الذي حكم الهند (١٥٤٢ ـ ١٦٠٥) هذه الحكاية اغتاظ، فصمم على كشف عوارها بتجربة عملية «فأمر بأن يُجمَع عدد من الأطفال الذين لم يتعلموا الكلام بعد ويعزلوا مع مربيات مصابات بالصمم والبكم إلى أن يبلغوا سن النطق. وبعد سنين من ذلك العزل، جيء بالأطفال إليه، فلم يجدهم يتكلمون العبرية، بل يتخاطبون بالإشارة كمربيّاتهم»!(٣٠).

لكنه ـ بصرف النظر عن أي شيء من ذلك ـ ظل هناك تشبث عنيد بالادعاء:

> «كان الحاخامات قديماً يعلّمون أن البشر عاشوا لأمد طويل بعد الطوفان سعداء معاً في سلام ووئام ومحبة غامرة، وأنهم آنذاك كانوا شعباً واحداً لغته واحدة، وأن تلك اللغة، اللغة الأولى التي تكلمها البشر، لغـة الله وملائكته، كما علّم آباؤنا، كانت اللسان المقدس، اللغة العبرية»!(٣١).

وهذا نموذج صارخ على عملية متصلة الحلقات من «صنع» التاريخ بالتمني. والتمني هنا هو أن يكون اليهود حقاً ـ كما أُرسي في الأذهان نتيجة للاعتقاد الذي غرسه موسى بالخصوصية والتفرد ـ «الشعب» الأول، والأخصّ، شعب الإلّه الذي بدأ به العالم ويبدأ العالم من أجله

وسينتهي العالم ملكاً خالصاً له. ومما يتفق مع ذلك أن تكون «العبرية» (بمقولة أنها لغة الآراميين التائهين المفروض أنهم، تبعاً لذلك التأريخ بالتمني ـ «آباء» خرجوا مع موسى المفروض أنهم، بدورهم، «آباء» من عُرِفوا بعد قرون باسم «اليهود») اللغة الأولى والوحيدة التي كانت في العالم منذ خَلْقِه إلى حين نزل يهوه من السماء وفرّق الأمم بألسنتها المختلفة، حتى وإنْ «لم تكن تلك اللغة «العبرية» قد ورد لها ذكر في التوراة أو في أسفار «العهد القديم»، وأنها لم توجد إلا في بعض مواضع قليلة من التلمود الذي لم يوضع إلا بعد قرون عديدة بعد خراب مملكة يهوذا. وحتى في التلمود، كان المصطلح الذي استخدم للإشارة إلى تلك «العبرية» وصفياً، وهو «اللسان المقدس»، وظل ذلك المصطلح مستخدماً حتى عصرنا هذا فاستبدل باسم «العبرية»، رغم أن «العهد القديم» ذاته أشار إلى «العبرية»، على لسان إشعياء، باسم «لغة كنعان»...»[٢٣].

وفي «العهد القديم» مواضع يحسن التوقف عندها في شأن كل هذا. ففي سفر القضاة مذبحة كاملة كانت «كلمة السر» فيها اللغة، وهي مذبحة لم تقع بين «الشعب» وبين «أغيار»، بل بين «الشعب» وبعضه البعض، بين نسل أفرايم ونسل منسى، أو «رجال جلعاد»: «فأخذ الجلعاديون مخاوض الأردن (التي كانت لافرايم) وكان إذا قال منفلتو (الناجون) افرايم دعوني أعبر، كان رجال جلعاد يقولون له أأنت أفرايمي؟ فإن قال لا، كانوا يقولون له إذن قل «شيبوليث»، (فلا يستطيع نطقها) ويقول «سيبوليث» ولا يتحفظ للفظ بحق. فكانوا يأخذونه ويذبحونه على مخاوض الأردن. فسقط (بتلك الطريقة) من أفرايم اثنان وأربعون ألفاً» (قضاة ١٢ : ٥ ـ ٧).

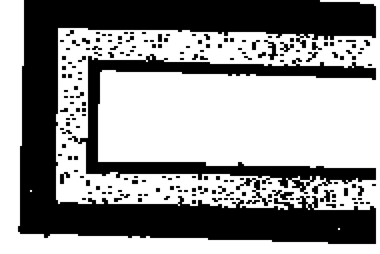
فحتى «الشعب» لم يكن يتكلم «لساناً» واحداً، ومع ذلك كان ذلك اللسان لسان الخليقة الأول والمقدس، العبرية، لسان الكنعانيين.

ومن الاعتقاد بقداسة «اللسان المقدس»، حروفه وكلماته، كانت النقلة يسيرة للغاية إلى الإيمان بسحريّة ذلك اللسان، وهو اعتقاد

تلقّفه وطوّره ورسّخه القبّاليون وانتهوا به إلى إيمان راسخ بكمونِ قدراتٍ سحريّة خارقة في حروف تلك اللغة ومفرداتها وتراكيبها. ويصل ذلك الإيمان إلى حد الاقتناع بقدرة من يستخدم «العبرية» الاستخدام السحري السليم على تغيير قضاء الله، حتى بالنسبة للمحتضر:

فمن التقاليد اليهودية التي ما زالت مأخوذاً بها حتى في زماننا «ترتيل مزامير مختارة من «العهد القديم» الغرض المعلن من ترتيلها إعطاء عزاء روحي للمحتضر. إلا أن هناك غرضاً آخر لذلك الترتيل، وهو ـ إن توخينا الصراحة ـ غرض سحري يدعوه الأنثروبولوجيون التوراتيون «كهانة بالمزامير» «(Psalmomancy) ». (ونلاحظ أن المصطلح مكون من «Psalmo» أي «مزمور» و «Mancy» أي «Raving» ، و «Raging» ، أي «يهذي، أو يردد وهو في حالة خبل»، و«يردد وهو في حالة احتدام»). أما الغرض من تلك الكهانة أو السحر حول فراش المحتضر «فمحاولة تغيير «المرسوم» أو الأمر السماوي الصادر بموت المحتضر، في اللحظة الأخيرة، عن طريق التدخل سحرياً بذلك الترتيل، وبالأخص للمزمور ١١٩. ويبدو أن «المتصوفة» اليهود الأقدمين (أي القبّاليين) بدا لهم أنهم وجدوا تكنيكاً فعّالاً لكيفية ترتيله. ففي ذلك المزمور ٢٢ آية تبدأ كل آية منها، بالتسلسل، بحرف إثر حرف من حروف الأبجدية العبرية الإثنين والعشرين، وعن طريق ترتيب ترتيل الآيات تتألف من التجمعات التي تتكون من أوائل حروفها، حسب تغيير مواضعها من تسلسل القراءة صيغة سحريّة تتضمن الاسم الكامل للمحتضر، وبذلك يتسنى استنقاذه من الموت»!(٣٣).

وليس هناك سحر أفعل من هذا.



٥
سحر الأعداد

قبل فيثاغورس (عاش من حوالى ٥٦٠ إلى ٤٨٠ ق. م.) بأزمنة طويلة، وقف العقل المصري، رغم الإصرار الباعث على الشفقة من جانب كثيرين من الأتباع الأمميين على تجاهل ذلك الواقع(*)، على العلاقة بين الرياضيات والحقائق الأبدية الأزلية، واكتشف ذلك العقل قدرة الأعداد على التعامل مع العالم غير المُدرَك بالحواس تعاملاً يجعله قابلاً للفهم. ولذلك، احتلّت الأعداد مكانة رفيعة في الفكر الديني المصري. وقد كانت «رياضيات المصريين، وعلومهم، وطبّهم، ومعارفهم الفلكية، بشكل أسّي، على درجة من التقدم والرقي أعظم بكثير مما يبدو أن الباحثين المحدثين كانوا على استعداد للتسليم به. فحضارة المصريين انبنت من الأساس على فهم شامل ودقيق للقوانين العامة للكون، وقد تجسّد ذلك الفهم في نسق متساوق متماسك متكافل تلاحم فيه العلم بالدين بالفن في وحدة عضوية فريدة لا يفتقر المحدثون إلى ما يماثلها فحسب، بل ولا نجد لديهم إلا نقيضها الكامل»(٣٤).

(*) «كانت علاقة فيثاغورس الوثيقة بمصر أمراً مسلّماً به على نطاق واسع في العالم القديم، وحتى بعد فيثاغورس بقرنين من الزمان، ظل اليونان ينهلون من الحضارة المصرية. فايودوكسوس، أعظم رياضيي اليونان وفلكييهم، وأستاذ أرسطو، لم يجد مناصاً من التتلمذ على المصريين، فحلق شعر رأسه ككهنتهم، وانخرط في دراسة الفلك والرياضيات، بين أولئك الكهنة، في المعابد المصرية.. وقد أجرى أفلاطون، على لسان سقراط، في محاورة فايدروس، أن تحوت، إله الحكمة عند المصريين (الذي عرفه اليونان باسم هرمس) أول من علّم البشر أسرار الأرقام ، والعدّ، وعلم الحساب، وعلم الهندسة، والكتابة».
(Bernal, Martin: «**Black Athena**», Vol. I: «**The Fabrication of Ancient Greece**», Free Association Books, London, 1987, pages 72, 103, 106, 108).

وهذا، حتى لا نسيء الظن أو نخطىء الفهم، ليس قول باحث مفتون بمصر عاشق لها. فقائله ـ ككثيرين ممن لم تغب عن عقولهم المتعصبة قيمة الحضارة المصرية ولم يخف عليهم دورها الرئيسي في خلق ما جاء بعدها من حضارات ـ يستكثر أن تكون مصر، ذلك البلد الإفريقي، والبلد الذي يراه اليوم في حضيض الفقر والتخلف والجهل، هي صاحبة تلك الحضارة العظيمة وصاحبة الفضل على تحضّر كل من ساروا بعد المصريين على درب الحضارة، فينسبها ويعزو إنجازها إلى حضارة افتراضية متخيّلة تظل، في سياق الافتراض والتخيّل، سابقة على الحضارة المصرية وأعظم منها رقياً وتقدماً، وتظل صاحبة الفضل عليها والمنبع الحقيقي لها.

وبعض من نهجوا ذلك النهج الباعث على الشفقة المثير للازدراء أقسموا بأغلظ الإيمان أنهم يعرفون عن يقين أن الحضارة المصرية (التي وجدوها أضخم وأرقى من أن تنسَب إلى مصر التي كانت) حضارة جاء بها من الفضاء زوار أصحاب حضارة عظيمة حطت سفنهم الفضائية على أرض الوادي قبل عصر الأسرات بأزمنة طويلة، ثم أصابهم ملل فيما يبـدو فتركوا تلك الحضارة للمصريين وعادوا إلى مواطنهم الأصلية هناك بعيداً في الفضاء العميق، فما كان من المصريين إلا أن اغتنموا الفرصة، فاغتصبوا تلك الحضارة، ونسبوها إلى أنفسهم، في غيبة أصحابها الأصليين. ومن الذين ارتزقوا بذلك الهراء المغثي «الأثري» السويسري إريك فان دونيكن، الذي اشترك في وقت ما في بعثة «علمية» إلى مصر، سنة ١٩٥٤، و «ترجم» بعض نصوص هيروغليفيـة، ثم فطن إلى مزايا مثل ذلك الادعاء، فخرج على العالم بـ «نظرية» الحضارة التي جاءت إلى مصر من الفضاء العميق، وظل يأكل بها عيشاً من دور النشر المملوكة لليهود، إلى أن فاض ببعض الباحثين الجادين، فتصدوا لهذيانه ببرنامجين تلفزيونيين أذاعتهما القناة الثانية لهيئة الإذاعة البريطانية، فهدأت الضجة. غير أن ذلك لم يكفّ مناحم بيجين وهو يزور مصر أيام كامب ديفيد عن أن

يقول للمصريين أن «مهندسين عبرانيين»(!) لا شك أنهم كانوا من أجداد الهمج الذين خرجوا مع موسى، هم الذين بنوا لمصر أهراماتها.

وذلك كله ضرب من الهيمان يجده الباحث الذي أوردنا الاستشهاد السابق من كلامه مفرطاً في السخف ممعناً في الصفاقة، ويقول عن «النظريات» التي تدّعي به أنها «مفتقرة إلى أي دليل مقبول يبرهن على أنها ليست هذيان أناس مخبولين»[٣٥]. لكنه، على الرغم من ذلك، وقد وجد أنه غير مستطيع أن يقسر النفس على التسليم بأن تلك الحضارة العظيمة كانت مصرية، أرجعها، بدلاً من إرجاعها إلى الفضاء العميق، إلى مصدر تقول الأساطير أنه غرق في البحر العميق، هو «قارة أطلانطيس» الخرافية[٣٦]. والباحث، على أية حال، ليس بأفضل من أفلاطون الذي ظل يقول لمواطنيه أن حضارتهم استُمِدّت من حضارة مصر، فاتهموه بأنه مهووس بالمصريين، فعدلَ وقال في محاورتي «تيماوس» و «كريتياس»، لا، كنت أريد القول أنها جاءت من قارة الأطلانطيد!

غير أن الباحث المعاصر، مع كل ذلك، يسلّم بأنه «لا سبيل إلى محاولة إنكار حيازة مصر لتلك المعارف» ويُرجِع استماتة الباحثين الغربيين في نسبة الفضل الحضاري إلى اليونان وإنكاره على المصريين إلى أن «مصر لم تتفوق على اليونان في المعرفة فقط، بل وتفوقت ـ لسوء الحظ ـ أيضاً في القدرة على إخفاء أسرارها في حين ظل اليونان يجعجعون ويتفاخرون. وقد نجحت مصر في إخفاء أسرارها العلمية إلى الحد الذي جعل بوسع كل من أراد أن ينكر حضارتها وينسب الفضل إلى اليونان أن يفعل ذلك وهو بمأمن من المناقضة.. ففي كل مجالات المعرفة، كان الكهنة المصريون يحرصون على سريّة المبادىء والمعارف التي انبنى عليها كل إنجاز من منجزات مصر الحضارية. غير أنهم، في الوقت ذاته، خلّفوا للعالم فيما تركوه من آثار الأدلّة الواضحة التي لا تدحض على حيازتهم لتلك المعارف. وقد كان تدوين تلك المعارف في مصنّفات علمية (كهنوتية) ضمتها

المكتبات المقدسة التابعة للمعابد المصرية، وكان تدوينها وحفظها في تلك المكتبات بغرض تسجيل أسرار الحكمة والمعرفة التي قُصِر الاطلاع عليها كهنوتياً على من اكتسبوا الحق في الرجوع إليها. ونتيجة لضياع تلك المكتبات (وإحراق كنوز بعضها بأيدي الأقباط الأتقياء) لا يزيد ما هو متوافر لدينا من آثار مكتوبة عن بضع برديات واضح أنها مما كان يُسمَح بتداوله كيما يدرسه طلاب العلم، وأنها ذات طبيعة عملية تربوية بحتة، وإن كانت البحوث التي أجريت عليها حديثاً تبرهن على أن ما تضمنته من تمارين رياضية استُمِدّ من معرفة رفيعة بالرياضيات العليا.. وهكذا فإن ما يدعى الآن بـ «التصوف الفيثاغورسي» (أي التواصل مع المبادىء العليا عددياً) مأخوذ من المصريين ومتطابق تماماً مع الفكر الفلسفي الذي انبنت عليه علومهم وفنونهم وديانتهم»(٣٧).

ومن الواضح لمن يقرأ التوراة وغيرها من كتابات الأحبار اليهود والنبييم في «العهد القديم» أو يقرأ التلمود، أن من الاختلاسات الهامة في كل تلك الكتابات «المقدسة» المفعمة بالطيبة والصلاح والحكمة اختلاس مفهوم علاقة الأعداد بالامحسوسات في الديانة المصرية، وهو مفهوم أُخِذ فانتزع من سياقه ككل مفهوم آخر أخذ من مصر، وأُعطي في اليهودية مضامين واستخدامات سحريّة، بلغت ذروتها في القبّالة.

ولقد كانت لأعداد معينة في ميثولوجيات الشرق الأدنى القديم «قيم» سحريّة اعتُبِرت بالغة الفعالية، إلا أن الأعداد، عند اليهود الذين لم يعرفوا الأرقام، أصبحت حواذاً غلاباً افترش صفحات «العهد القديم» كله وسرى في كل أوصال الديانة.

(٥/أ) الأصول المصرية لحواذ الأعداد

حاز العدد ١ (واحد) قداسةً خاصة في الفكر المصري، لأنه ـ في ذلك الفكر ـ ارتبط بالألوهة، وبالبدء، وبالزمن الأول الذي لم يكن قد

وُجِد فيه شيئان على أرض مصر. فهو تجسُّد المطلق والوُحدة، وهو الذي يولِّد التعدّد من ذاته.

وحتى لا تختلط الأمور، ونحن في سياق بات هناك انصياع شبه كامل لادّعاء نسبته إلى الكهنة اليهود، هو سياق التوحيد، يجب ألا نغفل عن المشكلة التي انطوت عليها مسألة ذلك العدد واحد في عملية النقل الاستنساخي الموسوي للفكر الديني المصري، ونعني بها المشكلة الأساسية التي كان ينبغي ـ لولا ذلك الانصياع وما تطور إليه من عمالة فكرية لدى الأمميين ـ أن تظل مُثارة مؤرِّقة للفكر في شأن تحوّل الكهنة اليهود (تبعاً لمقتضيات إخضاع الدعاوى الدينية للحفز الدنيوي المتواصل الذي مارسه كون الهدف من الديانة السيادة لا العبادة) من تعدُّد الآلهة إلى الإفراد إلى التوحيد، وهي المشكلة المتمثلة في أن أولئك الكهنة، عندما استقروا، بعد خبرة السبي المريرة، عند جدوى القول بمفهوم الواحد المطلق، أي الإله الواحد لكل البشر، فعلوا ذلك ـ وأعينهم على المرامي السياسية والطموحات السيادية ـ بأن قالوا بالواحد المطلق اليهودي، أي الإلّه اليهودي الواحد، أي الإلّه الواحد للشعب الواحد، «الشعب المختار». وهذه مشكلة يتعامى عنها كل ورع ويدور حولها فيتجنبها كل تابع. لكن البعض لا يجد مناصاً من مواجهتها:

> «ليست هناك في شأن الديانة اليهودية مشكلة أشدّ إثارة للمتاعب من مشكلة القول بإلّه واحد لكل البشر لكنه ـ في الوقت ذاته ـ إلّه لا يعنيه من كل خليقته إلا شعبه المختار وحده.. (فمثل ذلك القول كان ممكناً) في الأزمنة القديمة التي لم تكن فيها قيمة إلا للقبيلة أو الشيعة الدينية أو الأمة من الأمم أو حتى الثقافة من الثقافات. فوقتها، كان من الممكن للأسطورية المحلية التي تخدم القبيلة أن تصوّر كل من كانوا غير منتمين إليها بوصفهم كائنات أدنى وتُعلِي صياغتها المحليّة الخاصة التي تلوي فيها التصورات الأسطورية المكوِّنة للتراث المشترك للنوع

> البشري كله فتجعل تلك الصياغة الصادقة والصائبة والمقدسة وحدها دون كل الصياغات، أو حتى تجعلها الأنبل والأرفع. بل ولقد كان من المفيد في تلك الأزمنة (للصفوة الحاكمة) للجماعة من الجماعات أن يدرِّب أفراد الجماعة على الاستجابة إيجابياً لنسقها الخاص بها من الإشارات القبلية وسلبياً لأنسقة غيرها، تأميناً لجعل ولاء أفراد الجماعة قاصراً على القبيلة أو العشيرة وإسقاطاً لكراهياتهم على من هم خارجها»(٣٨).

ولكن، ما علاقة كل هذا بالأعداد؟ ذلك ما قد يغمض إذا ما نظرنا إلى الأعداد في مفهومها المجرد، كمجرد تعدد لوحدات متشابهة (باستثناء الواحد). أما إذا نظرنا إليها كمسميات للدالّات (جمع دالّة) والمبادىء التي انبنى عليها الكون، أمكننا من خلال دراسة الأعداد (وذلك ما فعله الكهنة المصريون وأخذه عنهم الفيثاغوريون) أن نقف على تلك الدالّات والمبادىء ونتفهمها، فننفذ إلى «سحر» الأعداد .

ومتى دلفنا إلى عالم الأعداد المسحور ذاك، سنجد أنفسنا مواجهين، بلا مهرب، قبل أي شيء آخر، بالعدد واحد، وبالتالي بمسألة خلق العالم وقضية التوحيد.

في بردية نسي آمسو(٣٩) نجد أنه، قبل أن يوجد العالم وما فيه ومن فيه، لم يكن هناك إلا الواحد. وعندما حان وقت التعدّد والكثرة، «صنع الواحد فمه. وبفمه نطق باسمه، بكلمة القدرة، فأوجد ذاته، وبزغ من المادة الأولى التي وجدت بغير شكل منذ الأزل، وكان الواحد كامناً فيها، وكان اسمه أوزيريس، جبلة المادة الأولى، ولم يكن هناك وجود لشيء قبله، ولم يكن هناك غيره، وعندما بزغ بكلمة فمه إذ نطق باسمه، صنع كل الأشياء وحده».

وفي كتاب الموتى(٤٠) يقول الإلّه: «أنا الواحد .أنا الأوحد. أنا رع الذي بزغ في البدء. أنا الإلّه العظيم الذي أوجد ذاته بذاته وجعل أسماءه جمعَ آلهةٍ في الإلّه الواحد».

وإذ ذاك، تسأل روح الميت: «من يكون هذا إذن؟»، فيأتي الجواب: «أنا رع. أنا من خلق الأسماء التي سمَّى بها أعضاءه فباتت آلهة تسير في ركابه».

ثم يقول الإله: «أنا الأمس. أنا اليوم. أنا الغد. أنا بالأمس أوزيريس. أنا اليوم رع. وأنا في الغد حورس».

وهو ما يوقفنا على أن ما يوصَف بإلحاح كعبادة متأخرة مزدحمة بالآلهة لم تكن إلا عبادة «جسّدت آلهتها المتعددة أسماء رع التي لا تعد، وكان كل إلّه منها عضواً من أعضاء رع»[٤١].

إلا أنه، بطبيعة الحال، من يكونون أولئك المصريون حتى نقارن ديانتهم الهمجية التي كانوا يعبدون فيها الحيوانات ويكثرون من الآلهة ذات الأشكال الغريبة، بديانة موسى التوحيدية العظيمة؟.

لم يكونوا ذوي شأن بطبيعة الحال. ومع ذلك، لنصغ، ـ دون أن تحمر عيوننا وتنتابنا رعشة من شدة الورع ـ إلى هذا الكلام:

> «بصرف النظر عما أحيط به أبراهام وموسى من حكي فولكلوري أسطوري ظل يوشّي ما قيل عنهما ويجعله مختلطاً في آنٍ معاً، لا شك في أن أسفار التوراة الخمسة تطرح بشكلٍ مقنع عملياتهما الذهنية وأفكارهما الدينية.. ومما لا شك فيه أن موسى ـ الذي كان أكثر تقدماً بما لا يقاس من أبراهام على الصعيدين الديني والفكري معاً ـ كان بوسعه، بفضل ما تمتع به من قدرات عقلية عظيمة، أن يتوصل بجهده الخاص إلى مفهوم الإلّه الواحد والعلّة الأولى. إلا أننا، متى حكمنا بالطريقة التي تبدأ بها كل الأنسقة الفكرية الكبرى، سنجد أن ذلك كان شبه مستحيل، لأن موسى ـ حتى مع التسليم بعبقريته العظيمة ـ لم يكن ليستطيع تكوين تلك الأفكار وسط خواء فكري. بمعنى أنه كان مما لا مهرب منه أن تكون هناك صلة بين فكره الأصيل وبين ما كان كائناً ومتداولاً من

مفاهيم توحيدية متقدمة نسبياً، منذ قرون عديدة، في وطنه مصر. وعلى سبيل المثال، كان أخناتون ـ قبل أن يمر موسى بخبرة تجلّى الإلّه له في العليقة المشتعلة بجبل حوريب بمائة وخمسين عاماً(*) ـ قد ناجى آتون، قرص الشمس، باعتباره رمز الإلّه الواحد لكل البشر، بقوله:

«أيها الواحد! أيها القوي! يا ذا الأشكال والأوجه التي لا تعدّ!

أيها الأبدي! أيها الكامل! أيها الواحد الوحيد!».

«ولا يجب أن ننسى أن أخناتون لم يكن أول الموحّدين المصريين. فأفكاره كانت مجرد ذروة لأفكار وجهود صفٍ طويل طويل من الكهنة المصريين توجّهوا، منذ سنة ٣٥٠٠ ق. م.، كما يقرر المؤرخون، إلى التوصّل لتصوّر يفصح عن وحدانية الإلّه وتوحده بالطبيعة. ومن الحقيقي أن توحيدية أخناتون اتصفت بقدر من الروحانية أعظم وكانت مشرّبة بوهج صوفية شعرية عذبة، إلا أنها كادت تكون تجريدية تماماً، وقليلة الصلة بحياة الإنسان العملية على الأرض. وهكذا فإنه تعين على موسى أن يشد مفهوم أخناتون المثالي عن الإلّه الواحد فيدخله عالم العيش اليومي والسعي الإنساني إلى حياة أفضل وأنبل. ولا تبقى، بعد ذلك، إلا قيمة أكاديمية للتساؤل عما إذا كان موسى، في حقيقة أمره، مصرياً، كما افترض عالم النفس اليهودي العظيم سيجموند فرويد، أو من بني إسرائيل كما يتمسك العهد القديم والتراث اليهودي. فأياً كان أصل موسى العرقي، كان لأفكاره فضل ترسيخ مفهوم الإلّه الواحد في الوعي اليهودي بطريقة لا تمحى»(٤٢).

(*) تتجلى الشطارة اليهودية في الزج بهذا التفصيل الخاطىء تاريخياً في الحكي عن اخناتون وموسى وجعل الفاصل الزمني بينهما قرناً ونصف قرن في حين تشير كل الادلة التاريخية المتوافرة على أن موسى كان معاصراً لاخناتون وأنه لم يهرب إلى مديان (حيث تعلم عبادة يهوه) إلا بعد موته وتنكيل كهنة آمون بكهنة آتون. (انظر «**قراءة سياسية للتوراة**»، ص ص ٣٢١ ـ ٣٢٧).

وقائل هذا ليس من الجوييم، وليس ـ استغفر الله ـ مصرياً، وليس يهودياً زائغاً قد أفسدت أفكار الجوييم عقله كما يُتَّهم سيجموند فرويد، وادوارد ماير، وباروخ سبينوزا، فهو المؤرخ، والباحث، والمحاضر الأكاديمي اليهودي ناتان أوزوبل، الذي يتمتع بسمعة عالمية بوصفه أحد الثقاة الذين يرجع إليهم في شؤون الديانة اليهودية وتاريخها.

وقد أوردنا هذا الاستشهاد الطويل من كتابه القيّم (الذي لم يخل ـ بطبيعة الحال ـ من الشطارة المعهودة في مواضع منه، على النحو الذي أشرنا إليه في شأن ما وضعه من فارق زمني بين أخناتون وموسى) لأن القول بأن المصريين كانوا أول من وقف على وحدانية الخالق ما زال يبدو لعقول مرتعبة أو منصاعة لما يمليه الاعتياد ويفرضه «الورع» كنوع غريب من الكفر والافتئات على ما يبدو أنه أصبح «حِكراً» لليهود، ونعني بذلك إدراك وحدانية الخالق.

وفي مبحث كهذا، والذي سبقه ومهّدنا به إلى ما نحن بسبيله الآن من استجلاءٍ لضروب الأخذ ـ وبالأحرى الاغتراف ـ المباشر، بلا حدود، من الديانة المصرية التي سبقت زمانها بقرون، واستقصاءٍ لما استُخدِم فيه ذلك الاغتراف من «تركيب» لديانة ظل كامناً في جذورها الاشتهاء إلى التسيُّد والأخذ ـ بل الاغتراف ـ بلا حدود وبلا اكتفاء من أراضي الآخرين وحضاراتهم، عملاً على إقامة مُلْك ينبني على أساس لاهوتي، يحكمه الكهنة لمآرب تظل، في حقيقتها، أرضية بحتة، ولا علاقة لها بالسماء إلا بقدر ما تستغل السماء فيه تحقيقاً لتلك المآرب الأرضية ـ نقول أنه في مبحث كهذا والذي سبقه، ينبغي أن يكون واضحاً أنه لا سبيل إلى الادّعاء بإمكانية التعامل مع موضوع البحث إلا من خلال النصوص التوراتية ذاتها، ولا شيء آخر، لأننا لسنا بمعرض استجلاء ما قاله أي فكر آخر عن اليهودية، بل ما قالته اليهودية عن اليهودية.

والذي تنطق به صفحات التوراة «والعهد القديم» كله في الواقع أن

اليهودية ـ كما نجدها في التوراة «والعهد القديم» وكتب اليهود الدينية الأخرى، ومن أبرزها «الزُهار»، «كتاب السناء»، لا في أي مصدر آخر ـ أن موسى عندما اغترف لكهنته اللاويين من كنوز الديانة المصرية التي كان من كهنتها ومن المتبحرين في حكمتها كما يصفه العهد الجديد، أوقفهم على مفهوم سحريّة الأعداد، ووجههم، كما تشهد مباراة السحر الكبرى في مستهل سفر الخروج، وجهة سحريّة.

وقد تلبّث ذلك التوجُّه السحري في الديانة اليهودية، وبدلاً من أن يتخاذل ويضمحل ويضعف ازداد ترسخاً، وتوارى فيما بات يعرف باسم «الحكمة الخفية»، وفيما وصف بأنه «التصوف اليهودي».

وكما في كل مجال آخر من مجالات الأخذ (أو الاغتراف) من مصر، عني اليهود عناية خاصة بطمس حقيقة النبع المصري لما بات عندهم «القبّالة»، أو الفلسفة الدينية، أو «الثيوصوفية» أي «الحكمة الإلٓهية» أي الحكمة المستمدّة من الإلٓه رأساً والتي تُمِدّ حائزها بقوىً سحريّة خارقة. والقبّالة تعني التقبّل أو التلقّي، وتعني، بذلك، الاعتقاد المتلقّى عن التراث المتناقل شفاها من أقدم الأزمنة. أو، بالحقيقة، من بدء الزمن. **فتبعاً لما يتمسك به اليهود، كانت تعاليم القبّالة أسراراً على أعلى درجة من القداسة والخصوصية علمها يهوه بنفسه لجماعـة منتقاة من الملائكة، لا لكل الملائكة. وبعد أن وقع آدم في الخطيئة الأصلية، وطُرِد من الجنّة، أخذت بعض تلك الملائكة شفقة به، فعلمته ـ بغير إذن من يهوه ـ بعض تلك الأسرار، على أمل أن يستخدمها في استعادة بعض ما كان قد فقده نتيجة لطرده من الجنة. وعرفت تلك الأسرار العليا طريقها من آدم، الأب اليهودي الأول، إلى نوح، الأب اليهودي الثاني. ومن نوح، عرفت طريقها إلى أبراهام. وعندما ذهب أبراهام إلى مصر وأقام فيها هرباً من الجوع، أفلت لسانه فكشف عن بعض تلك الأسرار لكهنة مصر، وكان ذلك هو السبب في أن أولئك الكهنة تمكنوا، وهم غير يهود، من أن يتوصلوا إلى فلسفات وديانة متقدمة رغم أن ما**

انبنت عليه ظل شكلاً مجتزءاً ومنقوصاً من تلك الأسرار العليا التي أفلتت من لسان أبراهام. وحقيقة أن موسى، عندما تعلم تلك الحكمة، تعلمها ابتداءً من الكهنة المصريين، إلا أن ذلك كان من قبيل «أموالنا ردّت إلينا»، نظراً لأن أولئك الكهنة كانوا قد أخذوا تلك الحكمة أصلاً عن أبراهام الذي أخذها بدوره عن نوح الذي أخذها عن آدم الذي أخذها عن ملائكة كانت قد أخذتها من فم يهوه . فالسلسلة اليهودية البادئـة بيهوه، الإلـه اليهودي، انقطعت فقط بدخول الأغيار المصريين فيها، لكنها ما لبثت أن اتصلت حلقاتها - بحكمة إلهية - بتعلُّم موسى لها واسترداده إياها من الأغيار المصريين. وإذ استعاد موسى تلك الأسرار العليا لليهود، ظل يفكر فيها طوال سنوات التيه الأربعين، فنضجت في رأسه وأينعت بفضل ما ظل يتلقاه من دروس خصوصية من ملاك كلفه يهوه بذلك. ونتيجة لذلك، أمكن استخلاص «القيم العددية السحرية لحروف الأبجدية العبرية» واستخدامها في حيازة وممارسة قوى سحرية خارقة(٤٣).

واللافت للنظر في كل هذا أن البدو الآراميين الذين أخرجهم موسى معه من مصر وتاه بهم في القفر لم يكونوا يعرفون الأرقام، ولم يعرفوا بطبيعة الحال علم الحساب، أو علم الهندسة، كما لم يعرفها «اليهود» الذين كانوا يستخدمون الحروف الساكنة، لا الأرقام، في العدّ. وقد ظل ذلك الافتقار إلى الأرقام واستخدام الحروف في العدّ ملازماً للقوم إلى عصور متأخرة للغاية. وذلك شيء لاحظه الدارسون الأقدمون كجيزينيوس(*) الذي توقف طويلاً عند ظاهرة افتقار «العبرانيين» للأرقام واضطرارهم إلى استخدام الحروف الساكنة للتعبير عن العدد

(*) فلهلم جيزينيوس (١٧٨٦ - ١٨٤٢) عالم العبرانيات واللاهوت الألماني، وأستاذ كرسي اللاهوت بجامعة هال. ترجم معظم أعماله إلى الإنجليزية: كامبريدج ١٨٢٥، ونيويورك ١٨٣٥، وأهمها «الأجرومية العبرية»، و«الموسوعة النقدية في فقه اللغة العبرية». =

= تتألف الأبجدية العبرية من ٢٢ حرفاً كلها حروف ساكنة وتستخدم في الأصوات المتحركة علامات تشكيل كما في العربية، وقد استخدمت الحروف الساكنة بدل الأرقام للعد، مما جعل كل حرف من حروف الأبجدية، حرفاً ورقماً أو ارقاماً في الوقت ذاته على النحو التالي:

اسم الحرف	مقابله الصوتي		القيمة العددية	الحرف العبري
	بالعربية	بالإنجليزية		
الف (Aleph)	ء	-	١	א
بت (Bet)	ب او ف	b, v	٢	ב
جيمل (Gimel)	ج	g	٣	ג
دالد (Daled)	د	d	٤	ד
هـ (He)	هـ	h	٥	ה
فاف (Vav)	و	v	٦	ו
زين (Zayin)	ز	z	٧	ז
هت (Het)	ح	h (kh)	٨	ח
تت (Tet)	ط	-	٩	ט
يود (Yod)	ي	y	١٠	י
كاف (Kaph)	ك او خ	k (kh)	٢٠	כ ך
لامد (Lamed)	ل	L	٣٠	ל
مِم (Mem)	م	m	٤٠	מ ם
نون (Nun)	ن	n	٥٠	נ ן
سامخ (Samekh)	س	s	٦٠	ס
عين (Ayin)	ع	-	٧٠	ע
بي (Pe)	ب او ف	p (ph)	٨٠	פ ף
تسِد (Tsade)	ص	-	٩٠	צ ץ
قوف (Qoph)	ق	q	١٠٠	ק
رش (Resh)	ر	r	٢٠٠	ר
شين (Shin)	ش	sh	٣٠٠	ש
تاف (Tav)	ت	t	٤٠٠	ת

(Source: de Lange: «**Atlas of the Jewish World**», Phaidon, London, 1984, p. 122).

حتى وقت متأخر للغاية: ١٥٠ ق. م.، وهو ما تقطع بصحته النقود المعدنية التي صكتها الأسرة المكابية الكهنوتية التي أسسها ماتاتياس الهشموني وقادت العصيان على أنطيوكس أبيفانس من سنة ١٦٦ إلى سنة ١٦٤ ق. م. وأخذت اسمها بعد الانتصار من اسم ابن ماتاتياس، يهودا ماكابا (المطرقة)، وهو الانتصار الذي يحتفل اليهود به حتى اليوم في «عيد الأضواء» (الحانوكا). فحتى ذلك التاريخ المتأخر بمعايير العالم القديم، لم يجد المكابيون أرقاماً يستخدمونها في تحديد فئات النقود التي صكوها. ورغم ذلك الافتقار الذي واكبه بطبيعة الحال افتقار إلى الرياضيات، نجد تركيزاً لحوحاً كثيفاً في «العهد القديم» كله على أعداد بعينها، أهمها ٣، و ٤، و ٧، و ١٠، و ١٢، و ٤٠، و ٤٢، و ٧٠، و ٧٢. وهو تركيز نابع ـ كما هو واضح ـ من حوافز سحريّة.

والعنصر السحري، كما رأينا، بالغ الوضوح في اليهودية، ابتداءً من التوراة إلى القبّالة. وهناك من الأدلة على غلبة التصور السحري لكيفية التعامل مع العالم والقوى الخفية في العهد القديم ما يجعل من غير المجدي إنكار ذلك. ومن تلك الأدلة ما يفصح عن اعتقاد جازم لدى الكهنة والمتنبئين اليهود بأن هناك «مفاتيح» سحريّة سريّة معينة تمكّن حائزها من إبطال قوانين الطبيعة ذاتها. والمثال التقليدي على ذلك الحيّة النحاس التي صنعها موسى فأحيت من لدغتهم الحيّات المحرقة في الصحراء بمجرد نظر الملدوغ إلى تلك الحية. (سفر العدد ٢١: ٦ ـ ٩). وقد ظلت حية موسى النحاسية هذه مقدسة ومداراً لممارسات سحرية متعاظمة وجدها الكهنة في النهاية خطرة لأنها تهدّدت مكاناتهم بين «الشعب» فكان أن حطمها الكاهن/ الملك حزقيا بن أحاز بين ما حطمه وأزاله من أوثان وهياكل الممارسات السحرية على الأماكن المرتفعة لأن «بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام (بعد موسى بثمان قرون) يوقدون لتلك الحيّة التي عملها موسى» (الملوك الثاني ١٨: ٤). إلا أن «العهد القديم» تفوق حتى على حية موسى هذه.

فتلك الحيّة صنعها موسى بأمر من يهوه وتحت إشرافه، ولذلك يمكن القول أنها كانت «معجزة إلَهية» لا تميمة سحريّة. ولكن ما القول في أحجار يشوع الإثني عشر التي أمر يشوع برصها في قاع نهر الأردن فانفلقت مياه النهر «وهو ممتلىء إلى جميع شطوطه»؟ أليس هذا هو السحر القوي عينه؟ فالذي شق مياه البحر الأحمر قد يمكن الادعاء بأنه كان يهوه ولا أحد آخر، أما مياه نهر الأردن، فشقها يشوع بسحره (سفر يشوع، الاصحاحان ٣ و ٤). وهو ما لا يستغرب من يشوع، لأنه كان قد أصبح الأثير إلى قلب يهوه بعد قتل موسى ودفنه في قبر مجهول. وإن كان شق مياه الأردن ليعبر «الشعب» ويبدأ سلسلة المذابح الكبرى في أرض كنعان قد شكّل خارقة سحرية كبرى، فإن تلك الخارقة تهون بإزاء ما أعقبها:

ففي أعقاب مذبحة من مذابح الشعب بقيادة يشوع، مجّد يشوع الرب (لأن الرب) أسلم الأموريين (العموريين) ليد بني إسرائيل (فذبحوهم)، و «قال يشوع أمام عيون إسرائيل يا شمس دومي على جبعون (مكان المذبحة) ويا قمر على وادي أيّلون. فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب (أتم الشعب ذبح) أعدائه». ويبدو أن محرر السفر شعر بأن المسألة أكبر من أن يتحمل بمسؤولية تسجيلها، فقال «أليس هذا مكتوباً في سفر ياشر؟»، ثم وقد استند بظهره إلى «سفر ياشر»، واصل تسجيل الخارقة السحرية قائلاً «فوقفت الشمس (كما أمرها يشوع) في كبد السماء ولم تعجّل للغروب نحو يوم كامل (٢٤ ساعة). ولم يكن مثل ذلك اليوم قبله ولا بعده (فهو يوم) سمع فيه الرب صوت إنسان. لأن الرب حارب عن إسرائيل». (يشوع ١٠: ١٢ ـ ١٤).

ولندع جانباً، بطبيعة الحال أن الحبر الهمام الذي حرر هذه الحكاية في صلب كتاب الديانة فعل ذلك عن جهل كهنوتي، ليس غريباً، بقوانين الكون. فالشمس لا تدور حول الأرض، كما هو معروف الآن (وإن كان الكهنة كانوا إلى عهد قريب يحرقون من يقول ذلك) بل تدور

الأرض حولها. ولذلك فإن سحر يشوع لا بد قد أوقف الأرض عن الدوران حول الشمس، مما جعل الشمس تظل ثابتة حيث كانت حين نطق يشوع بكلمات القُدْرة السحريّة فأبقاها واقفة طوال أربع وعشرين ساعة. ولا حاجة طبعاً للإشارة إلى ما كان حرياً بأن يحدث لو كانت الأرض قد توقفت عن الدوران حول محورها طوال جزء من الثانية، لا طوال ٢٤ ساعة. والمشكلة في كل ذلك أن يشوع فعل ما فعل بجهده الخاص، ولم يفعله له يهوه. ولم يدّع كاتب الحكاية أنه استصرخ يهوه ليوقف له الأرض عن الدوران ريثما يستكملُ «الشعب» ذبح العموريين. وحتى في النهاية، عندما بدا كما لو كان من كتب الحكاية قد جنح إلى القول، عندما تحدث عن اليوم «الذي سمع فيه الرب صوت إنسان»، إلى الإيحاء بأن الذي فعلها فأوقف الأرض عن الدوران كان يهوه استجابة لرجاء خاص من يشوع، ما لبث الكاتب أن بين أن استماع الرب لصوت يشوع نجم عنه أن الرب حارب عن إسرائيل، وهو أمر دارج، لأن الرب كان يحارب دائماً عن إسرائيل. أما غير الدارج، فهو تعطيل قوانين الطبيعة، وذلك هو ما فعله يشوع بجهده الخاص وحده، بغير تدخل من يهوه، إذ أمر الشمس والقمر بالتوقف أمام أعين كل بني إسرائيل فتوقّفا.

ومن غير المستغرب طبعاً أن ترصّع حكاية كهذه التاريخ الديني لشعب أصابه كهنته بجنون العظمة، ومن غير المستغرب أيضاً أن يتمكن يشوع من التحكم في قوانين الطبيعة وتعطيلها بكلمة من فمه، لأنه «كان قد امتلأ روح حكمة، إذ وضع موسى عليه يديه» (تثنية ٣٤: ٩). ونحن نعرف من أين أخذ موسى كل تلك الحكمة.

ولكن، ماذا عن «سفر ياشر». سفر ياشر هذا خلق في الحقيقة مشكلة للدارسين والمعتذرين والمدافعين والمبررين، ففلقوا رؤوسهم الورعة بالبحث عنه، والتكهن فيما يخصه، وقال بعضهم في النهاية أنه ديوان شعر من قبيل أشعار الحماسة عند العرب، استناداً إلى أنه ذُكِر في «العهد القديم»، مرة ثانية، في سفر صموئيل الثاني: «ورثا داود

بهذه المرثاة شاول ويوناثان ابنه. وقال أن يتعلم بنو يهوذا نشيد القوس. هوذا ذلك مكتوب في سفر ياشر» (١: ١٧ و ١٨)، وقال البعض الآخر أنه سفر تضمن «النخاع الديني» للعهد القديم وأنه وُضِع في عهد سليمان، إما بيده، وإما بتوجيه منه. وإن كان القول الثاني هو الأصح، فمن المقبول عقلاً أن تكون حكاية يشوع وإيقاف الأرض وتعطيل قوانين الطبيعة بالسحر قد وردت في ذلك السفر الضائع، لأن علاقة سليمان «الحكيم» بالسحر قوية لا سبيل إلى إغفالها.

وأياً كانت الحال، ليست حكاية يشوع والشمس والقمر الوحيدة في «العهد القديم» من هذا النوع السحري. والذي يعنينا هنا أنه في كل خوارق السحر هذه، لعبت الأعداد دوراً رئيسياً.

وكان ذلك طبيعياً. فالكهنة الذين ألّفوا حكايات «العهد القديم»، ومنها حكايات إيليا واليشع وما قاما به من أعمال سحرية فذة، أخذوا المفهوم السحري للأعداد من مصر، مثلما أخذوا منها فكرة التوحيد. ومتى بدأنا من البداية، وجدنا العدد واحد والإله الواحد. الإله المطلق وتجسُّد الوحدة، الكل.

وكما قدس المصريون العدد واحد، قدسوا العدد ٢ لأنه رَمَزَ في فكرهم الديني إلى التثنية، إلى خلق ما هو أعلى وما هو أسفل، إلى خلق الليل والنهار، إلى تثنية جنس الإله بحيث هو لا جنس له، وإلى خلق الذكر والأنثى. وهو ما حاول مؤلفو سفر التكوين اقتباسه بقولهم: «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقه» (تكوين ١: ٢٧). وتلك هي الحكاية التي يروي فيها سفر التكوين أن الإنسان الأول، آدم، خُلِق ذكراً وأنثى معاً، ثم شقه الإله فجعله كائنين منفصلين أحدهما ذكر، والأخرى أنثى. وبذلك، يكون قول السفر «على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقه» تعبيراً عن الاعتقاد المصري بانتفاء جنس الإله نظراً لتثنية جنسه.

فالواحد، المطلق، إذ يعي ذاته يخلق التعدد، فيصبح الواحد اثنين، ويخلق التقابل والتضاد. فالعدد ٢ يعبر عن التضاد وتباين الطبيعة

والاستقطاب. وفي الأسطورية المصرية تمثّل ذلك أساساً في التضاد بين أوزيريس وست، ثم بين حورس وست. وفي سفر التثنية، آخر أسفار التوراة، نجد صدى ذلك واضحاً في البركة واللعنة، في الرضا والنقمة، في تركيز مكثف لما ظلت الأسفار السابقة، ابتداءً من سفر الخروج تتحدث عنه: النِعم الباهرة التي كوّمها يهوه في حجر «الشعب»، والنقمات الرهيبة التي صبها على رأسه، تبعاً لطاعة «الشعب» وعصيانه؛ والوعد بمزيد من النعم، والتهديد بمزيد من النقم.

إن كان العدد ٢ قد أفصح في الفكر المصري عن التقابل والتضاد، فإن العدد ٣ أفصح عن العلاقة التي أدرك ذلك الفكر أنه كان من المحتم أن تقوم بين القوى المتضادة، وقيام تلك العلاقة يمثل القوة الثالثة بين القوتين المتضادتين. «وهكذا فإن الواحد، إذ يصبح اثنين، يصبح ـ بشكل متزامن ـ ثلاثاً. وبذا تكون الصيرورة القوة الثالثة التي توفّر ـ أوتوماتيكياً ـ بشكل جبلي وضروري وخفي في الوقت ذاته مبدأ المصالحة بين الأضداد.. وقد لاقت اللغة المنطوقة وواجه المنطق، باستمرار، صعوبة خاصة حيال العدد ٣، وهي صعوبة جعلت العلماء، واللاهوتيين، والصوفيين، يجتهدون اجتهادات شتى، على مر عصور التاريخ، في شرح مفهوم التثليث بلغة يقبلها المنطق.. و (على الرغم من تلك الصعوبة) يمكننا ـ من واقع الخبرة العملية المعاشة ـ أن نسقط على شاشة الفكر ما يوضح لنا الدور الميتافيزيقي للعدد ٣ ويجعل بوسعنا تفهّمه والتعرّف عليه، ويمكننا، متى فعلنا ذلك، أن نقف على السبب في شيوع مفهوم التثليث في أسطوريات الشعوب»(٤٤).

وفي الأسطورية المصرية، اكتسب ذلك العدد ٣ قداسة خاصة استمدت من قداسة الثالوث الأوزيريسي: أوزيريس ـ ايزيس ـ حورس، وثالوث طيبة: آمون ـ مُتْ ـ خِنسو. وبشكل عام، وجد الفكر المصري أن ذلك هو العدد الذي له بداية، ووسط، ونهاية، ووجده أول

الأعداد تجسيداً لكمال الوحدة المركَّبة، الرمز الرئيسي للألوهة عند المصريين، باعتباره رمز الكامل كمالاً مطلقاً، اللامتناهي، الذي كان، والذي هو كائن، والذي سوف يكون («أنا الأمس، وأنا اليوم، وأنا الغد»). ومن قداسة ذلك العدد، قُسِّم النهار إلى ثلاثة أوقات: الصبح، والظهر، والمساء، لإقامة الصلوات في المعابد كل يوم.

ولم يكن وقوف المصريين على ذلك المفهوم التثليثي عشوائياً أو من قبيل التهويم: «فأي ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعي تمثِّل ـ لحظة حدوثها ـ لحظةً من التوازن بين قوى موجبة وقوى سالبة. ولقد كان العقل المصري المستنير قادراً على إدراك ذلك والتعامل معه بعلمه المتقدم. ومن الواضح أن علماً يقدر على فهم تلك الحقيقة يصبح قادراً أيضاً على أن يدرك أنه مستطيع، متى توصل إلى معرفة كافية بتلك القوى الموجبة والسالبة، أن يتوصل ـ عن طريق الاستنتاج ـ إلى الوقوف على المزيد من المعارف عن القوة الثالثة التي لا سبيل إلى وصفها، والأقدس من أن تحددها كلمات اللغة، من حيث أنها، وهي المحدثة للتوازن بين الموجب والسالب، لا بد كائنة ولا بد معادلة في القوة لتلك القوى المتضادة». ومن هذا السعي إلى الوقوف على كنه تلك القوة الثالثة، خطوة قصيرة إلى الرغبة في استخدام ما تفضي إليه المعرفة بها. «والقدرة على استخدام تلك المعرفة وجه من أوجه ما نسميه بـ «السحر»[٤٥].

وأما العدد ٤، فاستمد أهميته من انكباب كهنة أون بهليوبوليس على تعمّق مضامين الأبعاد المكانية، وإقامتهم المذبح مربّع الأركان المتوجِّه كلُّ ركنٍ من أركانه إلى جهة من الجهات الأصلية الأربع التي قالت الأسطوريّة الدينية المصرية أن أبناء حورس الأربعة يحرسونها. وفي لاهوتية هليوبوليس، كانت قدرة الخلق الأصلية مقسِّمةً ذاتها إلى الأرض، والماء، والنار، والهواء: الأرض تنجب كل حياة وتزود كل حيّ بما يقيم أوده، لكنها ـ في النهاية ـ تبتلع كل حياة أنجبتها، والماء يعطي المطر ويسبب الخصب ويحدث الفيضان، لكنه أيضاً يحدث

الدمار من حيث كونه عنصر الفوضى الأولى المهدِّد أبداً باجتياح الخليقة؛ والهواء نَفَس الحياة، لكنه أيضاً مُحدِث الإعصار المدمر؛ والنار أقرب ما تكون إلى الخير الأسمى: النور، والدفء ومنبع الحياة الواعية، لكنها أيضاً عنصر الدمار الذي يُهلِك ولا يبقي على شيء. تلك العناصر الأربعة معاً تشكل المحصلة الكلية للكون بكل أوجهها المتضادة الإيجابية والسلبية، الخيّرة والضارة. ومن العدد ٤، اكتسب العدد ٨ أهميته من حيث أنه تثنية الأربعة، واكتسب العدد ١٢ أهمية فائقة من حيث أنه تثليث الأربعة.

ومن الديانة المصرية، عن طريق موسى، عرف العدد ٤ طريقه إلى التفكير السحري اليهودي، وبخاصة في تعشير الأربعة، العدد ٤٠. وكما عرف مفهوم الخلق بالكلمة Fiat طريقه من الديانة المصرية إلى الديانة اليهودية في الصيغة المتكررة في سفر التكوين: «قال الله ليكن.. فكان»، ومن اليهودية إلى المسيحية: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» (يوحنا ١:١)، عرف مفهوم أبناء حورس الأربعة آلهة الجهات الأربع الأصلية، طريقه إلى العهد الجديد في سفر يوحنا اللاهوتي: «وبعد هذا رأيت أربعة ملائكة واقفين على أربع زوايا الأرض ممسكين أربع رياح الأرض» (سفر الرؤيا ٧:١)، وعرف مفهوم «الهواء نَفَس الحياة» من الديانة المصرية إلى المتنبىء المسعور بكراهية مصر حزقيال في رؤيا أحيا فيها عظام كل من ماتوا من بني إسرائيل: «هلم يا روح من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى ليحيوا.. فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جداً جداً. ثم قال لي يا ابن آدم هذه العظام هي كل بيت إسرائيل» (حزقيال ٣٧: ٩ ـ ١١).

ومعتقدات الديانة المصرية هنا تكاد تصرخ من تلافيف هذيانات حزقيال. ففي لاهوتية هيراكلوبوليس (أهناسيا المدينة)، أعطي اسم «الإله شو» للهواء الذي يفصل بين الأرض (جب) والسماء (نوت)، ووُصِف في نصوص تلك اللاهوتية بأنه «الإله الذي اسمه الحياة». وفي

لاهوتية طيبة، نُسبت تلك القدرة إلى الإلّه آمون رع الذي وصف في الصلوات بأنه «نَفَس الحياة لكل إنسان». وقد عزي «كتاب التنفسات» إلى الإلّهة إيزيس التي قيل أنها وضعته ووضعت فيه كل الصياغات السحرية المتعلقة بأنفاس الحياة كيما تعيد الحياة إلى أوزيريس. وفي النصوص الجنائزية المصرية، كان على الميت كيما يسترد الحياة بعد الموت، في العالم الآخر، أن يسبغ على ذاته، أو بالأحرى تسبغ عليه الصلوات الموضوعة في تابوته، هوية «الإلّه شو»، الذي وصف في تلك الصلوات بأنه «الإلّه الشاب الجميل الذي يستنشق في سماوات آلِهة الضياء هواء البحيرات السماوية، والذي تصل قدراته إلى أقاصي السماء، الإلّه الموقِظ، الإلّه الشافي». وفي هذيانه، اتخذ حزقيال لنفسه وظيفة ذلك الإله الذي يحيي الموتى بأنفاس الحياة. وإن كان حزقيال قد فعل ذلك عن طريق التكلم بكلمة القدرة التي جعلت الروح تنفث أنفاس الحياة في تلك العظام النخرة الكثيرة جداً جداً، فإن أليشع أُعطي في حكي سفر الملوك الثاني وظيفة آمون رع مباشرة، فقد استنجدت به المرأة التي مات إبنها كما أسلفنا.

وبطبيعة الحال، تظل كل هذه مجرد نماذج متناثرة على الأخذ المباشر من الأسطورية المصرية. وفي مبحث كهذا، يضيق المجال عن استقصاء مثل ذلك النهب تفصيلاً، وإجراء حصر كامل لحالاته الكاشفة. غير أن هناك من تلك الحالات ما هو كاشف عن تأثير الأسطورية المصرية على كهنة اليهود ومتنبئيهم بقدر شكّل في الواقع تصورهم للكون. ولما كان أولئك الكهنة والنبييم قد ادعوا باستمرار وبإلحاح أنهم ظلوا طيلة الوقت على اتصال بالإلّه وفي تشاور معه، فالذي يبدو أن تصورهم ذاك كان تصور الإلّه ذاته، وهو أمر غريب حقاً متى تذكرنا بعض ما وقعوا فيه ـ نتيجة للعجلة في الاغتراف بغير فهم وبغير تدبّر ـ من أخطاء لا سبيل إلى التهوين من شأنها خاصة بالنسبة لأناس كانوا على مثل ذلك الاتصال الوثيق بالإلّه. فالإلّه، **طبعاً، كان وهو يتحادث معهم يعلم أن الشمس ليست هي التي تدور**

حول الأرض وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، لأنه هو الذي خلق هذه وتلك ووضع القوانين الطبيعية التي تحكمهما. لكن الكهنة اليهود، ربما لأن يهوه لم ينبههم إلى ذلك، تصوروا تصورات خاطئة، انتقلت ـ بفعل الورع المشتعل بنار لا تنطفىء ـ إلى كهنة محاكم التفتيش، فأحرقوا كل من قال بعكس ما قاله الكهنة اليهود في مؤلفاتهم التي أخذوا في تأليفها أخذاً لم يكن مستنيراً ولا متأنياً على الاطلاق، من أسطوريات الحضارات التي احتكوا بها وهم تائهين بينها. ومثل هذه الأخطاء من الكثرة والجسامة بحيث تستوقف الفكر ـ تحت تأثير ما يقرره العلم ويتعلمه الصغار في المدارس الآن عن هذه المسائل الكونية ـ وتحفزه على التساؤل الذي له ما يبرره: إن كان هؤلاء الكهنة والنبييم قد ظلوا على مثل الاتصال الوثيق الذي ادعوه بإصرار، بالإله، فكيف حدث أنهم وقعوا في مثل تلك الأخطاء الفاحشة؟ ترى هل كان يهوه، هو الآخر، يعتقد أن الشمس هي التي تدور حول الأرض؟ وهل كان قد نسي تاريخ خلق الأرض وما عليها ومن عليها، فلم ينبه كهنة «ابنه البكر إسرائيل» إلى أن عمر تلك الأرض ملايين السنين لا بضعة آلاف قليلة من السنين؟ وكيف طاوع يهوه قلبه على ترك صفيه وحبيبه و «نبيه» صموئيل يسجل على نفسه أنه آمن بأن «للرب أعمدة الأرض وقد وضع عليها المسكونة» (صموئيل الأول ٢:٨)؟ وكيف لم ينبه يهوه الذي «انتخب صموئيل من جميع أسباط إسرائيل كاهناً له» ذلك الكاهن إلى الخطأ الذي وقع فيه عندما أساء فهم تصوير المصريين في أسطوريتهم لأبناء حورس الأربعة بأنهم «عمد السماء الأربعة» أي الآلهة التي «تعيش في الصلاح، والتي تحرس الأرض الجنوبية مرتكزة على صولجانتها»؟[٤٦].

ومنشأ الخطأ هنا أن صموئيل وغيره أخطأوا فهم لفظة «السماء»، أو «الأفق» المصرية، وتصوروا أن السماء هي الجَلَد الذي حكت عنه التوراة: «وقال الله ليكن جَلَد في وسط المياه. وليكن فاصلاً بين مياه

ومياه. فعمل الله الجَلَد وفصل بين المياه التي تحت الجَلَد والمياه التي فوق الجَلَد. وكان كذلك. ودعا الله الجَلَد سماء» (تكوين ١: ٦ ـ ٨). ومشكلة صموئيل وغيره في العهد القديم مفهومة، لكنها محرجة. فذلك الكلام عن الجَلَد والمياه في سفر التكوين مأخوذ من أسطورة «اينوما عيليش» (عندما في العُلَى) البابليـة، وهي أسطورة بعيدة كل البعد عن مفاهيم الديانة المصرية القديمة التي وقر في ذهن صموئيل وغيره منها أنها وصفت سماءً، أي «جَلَدا»، بالارتكاز على أربعة أعمدة لأن صموئيل وغيره ترامى إلى مسامعهم مما غذى به موسى كهنته من الكتابات الدينية المصرية ذكر «أبناء حورس الأربعة، عُمُد السماء الأربعة».

وإذ وقر ذلك في ذهن صموئيل، أمكنه أن يقول أنه عندما استصرخ يهوه «ارتجت الأرض وارتعشت» وأن «أسس (عمد) السمـوات ارتعدت وارتجفت لأنه غضب وصعد دخان من أنفه ونار من فمه أكلت وجمر اشتعل منه» (صموئيل الثاني ٢٢: ٨ و ٩). والوصف كما هو واضح، وصف حسي تصويري لا لبس فيه لهياج بركاني. ونفس الشيء حدث لأيوب: «أعمدة السموات ترتعد وترتاع من زجره»(أيوب ٢٦: ١١).

ولم يكن أبناء حورس الأربعة عمداً للسماء بهذا المعنى الحسي الذي استقر في أذهان الأحبار المباركين من خلال تصورهم للكون عبر أسطورة التكوين المنقولة خطفاً وبغير فهم من الأسطورة البابلية «عندما في العُلَى»، بل كانوا، كما أسماهم برستد، «أربع جنيات جنائزية»(٤٧) ذات وظائف روحانية لا مادية هي إيصال روح الميت إلى «السماء» المصرية، أي مكان الحياة المباركة الذي تذهب إليه الروح بعد الممات. وفي مبدأ الأمر، في نصوص الأهرام، نلتقي بأبناء حورس الأربعة أولئك آخذين في صنع سلم «مصنوع كلية من مادة سماوية وشمسية»(٤٨)، ثم نلتقي بهم كنوتيّة القارب الذي ينقل أرواح الموتى، ثم نلتقي بهم ثانية وقد باتوا المكلفين بحراسة أجزاء جسد الميت في

الجرار الجنائزية، تشهد بذلك تماثيلهم التي تشكل رؤوسها أغطية تلك الجرار الأربع. وفي الطقوس الجنائزية المصرية، كانت تدفن مع الميت في تابوته أربعة تماثيل من الخزف أو الشمع (توجد مجموعة منها بالمتحف البريطاني) لأبناء حورس الأربعة أولئك، ليكفلوا للروح الحماية التي بدونها تحرم من الحياة الباقية في العالم الآخر وبالتالي من أهم ما تطلع إليه الفكر الديني المصري، وكان أحد تلك التماثيل يصنع برأس إنسان، ويرمز إلى الجنوب، والثاني برأس ذئب، ويرمز إلى الشمال، والثالث برأس ضبع، ويرمز إلى الشرق، والرابع برأس صقر، ويرمز إلى الغرب. فبجانب كون أبناء حورس الأربعة، كما وصفهم برستد «أربع جنيات جنائزية»، أعطتهم الأسطورية المصرية مكانة آلهة الجهات الأربع الأصلية.

وقد وصل أبناء حورس الأربعة إلى سفر الرؤيا في العهد الجديد، ولكن كـ «ملائكة»: «وبعد هذا رأيت أربعة ملائكة واقفين على أربع زوايا الأرض (الجهات الأربع الأصلية) ممسكين أربع رياح الأرض» (رؤيا يوحنا اللاهوتي ٧: ١).

فنحن نرى أن ذلك الأخذ من الديانة المصرية لمفاهيم مقتطعة من سياقها والزج بها في عملية تركيبية منبنية على ترقيع حكايات «مقدسة» من نِتَفٍ أسطورية متفرقة مأخوذة من ثقافات أخرى، لم يكن يمكن إلا أن يفضي إلى هذا الخلط الغريب والمحرِج للكهنة وليهوه في آنٍ معاً.

لكنّه، بصرف النظر عن الجهل بالسياق الذي تعامل المصريون في إطاره مع ذلك «السحر العددي»، أي الترابطات السحرية للأعداد وعلاقتها بقوانين الطبيعة، كان الإغراء الذي مارسه ذلك السحر قوياً بقدر تغلب في أدمغة كهنة اليهود ومتنبئيهم على كل حرصٍ على كتابة واختراع أي شيء يكون قابلاً للتصديق ولا يتصف - كما هو الحادث في حالات كثيرة - بالسخف العبثي، كما هي الحال في الاستشهادات التي أوردناها والتي نبعت من العدد ٤. ففي الفكر المصري، «كانت

العلاقة الحميمة بين العدد ٤ والعالم المادي أو المحسوس تطبّق رمزياً، ومن خلال هذا التطبيق الرمزي نجد التوجهّات الأربع، وأقاليم السماء الأربعة، وعُمُد السماء الأربعة الداعمة لعالم الروح، وأبناء حورس الأربعة، والجرار الجنائزية الأربع، التي توضع فيها أعضاء الميت الحيوية بعد الموت، وأبناء جب (الأرض) الأربعة»(٤٩). إلا أن الكتبة الذين جمعوا أشتات الأسطوريات ونِتَف الأفكار المنتزعة من سياقها، عندما وضعوا حكايات العهد القديم، والمتنبئين المتدروشين عندما تراءت لهم الرؤى تحت تأثير عقار الهلوسة(*) تبدّت لهم تلك الرمزيات المصرية كما لو كانت ماديّات ملموسة، فتحدثوا عن سماء أشبه بسقف مقام على أعمدة جالس يهوه فوقه فإذا ما غضب اهتزت العمدان وتزعزعت.

وإن كان العدد ٤ قد فعل ذلك بالكهنة والمتنبئين اليهود ، فما بالك بالعدد ٧، الذي كان ـ دينياً وسحرياً ـ أعظم الأعداد أهمية عند المصريين، باعتباره العدد المجسِّد للكمال والاكتمال، فهو الذي يرمز إلى وحدة الروح والمادة، وحدة العدد ٣ والعدد ٤. ولسنا بحاجة إلى الذهاب بعيداً في بحثنا عما يجسِّد مغزى العدد ٧ وأهميته عند المصريين، فلدينا الهرم ـ الذي ما زالوا حائرين فيه حتى اليوم آخذين في نسبته إلى «مهندسين يهود» أو زوار جاءوا من الفضاء فبنوه ـ وقاعدته المربعة التي ترمز إلى الجهات الأربع الأصلية وجوانبه الثلاث التي ترمز إلى الثالوث(٥٠) ولدينا أيضاً اللاهوتية المصرية كلها، وكون العدد ٧ فيها العدد المقدس للإله الشمس رع، مسبِّع القدرات، والإلاهة معات، ربّة الحقيقة. وبالنظر إلى أنه حاصل جمع العدد ٣، الرمز الرئيسي للألوهة في الديانة المصرية، والعدد ٤ المجسِّد للمحصلة الكلية للعالم الذي أوجدته الألوهة، فهو العدد السحري الأشمل والأكمل والأفعل تعبيراً عن وحدة الإله وخليقته.

(*) ارجع إلى «قراءة سياسية للتوراة»: دروشة، انجذاب الفطر المقدس، عقار الهلوسة..

وكما قلنا، يضيق مجال البحث عن تعمّق واستقصاء المضامين الدينية والسحرية للأعداد عند المصريين. إلا أن ما يعنينا هنا هو استظهار الأصول المصرية لما يبدو كحواذ عددي تسلّط على أدمغة مؤلّفي أسفار التوراة «والعهد القديم» كله، وأدمغة النبييم، فبات حواذاً فريداً لعبادة إلّه بركاني صحراوي استعاره كاهن مصري آبق لقوم رعاة («بني إسرائيل») من قوم رعاة آخرين، هم المديانيين، وهو إلّه ظل عِبادُه أبعد ما يكونون عن السمو إلى مراتب الرياضيات أو حتى العلم بمبادىء الحساب، يشهد بذلك افتقارهم إلى الأرقام وتعبيرهم عن القيم العددية بالحروف.

(٥/ب) مظاهر الحواذ العددي

من مظاهر استحواذ ما ترامى إلى مسامع مؤلفي التوراة «والعهد القديم» عن «سحرية» الأعداد في الفكر الديني المصري على أدمغتهم، العدد ٣ الذي نجده متكرراً تكراراً لحوحاً، ابتداء من سفر التكوين. فعندما نزل الإلّه لتناول طعام الغداء مع إبراهام والسؤال عن صحة السيدة سارة، والاستشارة قبل تدمير سدوم وعمورة، كان نزوله مثلثاً، إذ لم ينزل وحده، بل نزل وعلى كل جانب من جانبيه «ملاك»، وظهروا ثلاثتهم للحبر إبراهام كـ «ثلاثة رجال» (تكوين ١٨: ٢ ـ ٣٣). وعندما تبدأ سلسلة حكايات موسى، تبدأ بالعدد ٣، إذ خبأته أمه ثلاثة أشهر بعد مولده (خروج ٢: ٢). وعندما أصر «الشعب» على أن يريهم موسى ذلك الإلّه الجديد يهوه الذي قال أنه قابله في الصحراء، واضطر موسى إلى أن يعدهم بأن يريهم إياه، تمسك بأن يتطهروا طوال ثلاثة أيام، استعداداً للوقوف في حضرة يهوه في اليوم الثالث (خروج ١٩: ١٥). وعندما أملى يهوه فرائضه على موسى، قضى بأن يظهر «بنو إسرائيل» أمامه ثلاث مرات في السنة، ومن فرط اهتمامه بذلك، أكد عليه مرتين: «ثلاث مرات تعيّد لي في السنة.. ثلاث مرات في السنة يظهر جميع ذكورك أمام السيد الرب» (خروج ٢٣: ١٤ و ١٧).

وعندما أمر يهوه موسى أن يعلّم كهنته بركة يباركون بها «الشعب»،

فيجعلون اسم يهوه، بتلك البركة، «على إسرائيل»، أى يجعلون اسمه يحلّ على «الشعب»، أمره بأن تكون تلك البركة مثلثة: «كلّم هرون وبنيه قائلاً هكذا تباركون بني إسرائيل قائلين لهم: (١) يباركك الرب ويحرسك، (٢) يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك، (٣) يرفع الرب وجهه عليك ويمنحك سلاماً. (وبهذه البركة) يجعلون اسمي على بني إسرائيل وأنا أباركهم» (عدد ٦: ٢٢ ـ ٢٧).

وغير تثليث البركة، أخذت صياغتها، بل وكلماتها، حرفياً، من صلوات المصريين للإله الشمس رع:

بركة سفر العدد	الصلاة المصرية[٥١]
(١) «يباركك الرب ويحرسك».	(١) «أيها الإله العظيم، يا ملك السماء المتوج، امنحني بركتك واحرسني من أذى عدوك (الحية) الشيطان سيباو».
(٢) «يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك».	(٢) «يا إله الحياة، كل البشر يحيون برحمتك إذ تضيء عليهم بطلعتك».
(٣) «يرفع الرب وجهه عليك ويمنحك سلاماً».	(٣) «اغمرني أيها الإله العظيم بفيض مجدك واجعل قوتك درعاً حولي».

ولندع جانباً التباين الواضح بين المنطلقات: فالبركة في سفر العدد منصبه على «الشعب» ولا ترمي إلا إلى «جعل اسم يهوه عليه»، بينما الصلاة المصرية تخاطب الإله بوصفه مانح الحياة والبركة لكل البشر، فهذا تباين ملحوظ وجذري بين الديانة العظيمة التي عبد المصريون فيها إلهاً سماوياً لكل البشر، وبين الصيغة الشائهة التي تمخضت عنها اقتباسات موسى من تلك الديانة في صياغة عبادة قَبَلية يظل الإله فيها، حتى عندما يرفعه كهنتها إلى السماء، إلهاً للقبيلة وحدها دون سائر البشر.

ولقد كان ذلك طبيعياً من مبدأ الأمر، وكان المسار المحتوم لما حاول موسى أن يحققه من وراء استنساخه من الديانة المصرية. ففكرة

التثليث، في هذا الاستخدام لها، أنزلت إلى مستوى سحري قبلي بالغ الضيق كل الغرض منه «جعل اسم يهوه على إسرائيل»، أي وضع علامته عليهم. ونقول أن ذلك كان طبيعياً منذ البداية لأن كل ذلك الأخذ من الديانة المصرية ظل لغرض دنيوي أرضي محدد وواضح تماماً، هو إقامة مُلْكٍ أرضي لا التوصل إلى استجلاء أسرار ملكوت سماوي أو حتى استلهام أسرار ملكوت سماويٍّ ما يكفل إعطاء البشر، كل البشر، مقننة سلوك أخلاقي. فكل ما تحول إليه ما نُهِب من الديانة المصرية، كل تعاويذ الكهنة وصياغاتهم السحرية وبركاتهم ولعناتهم ووعدهم ووعيدهم لـ «الشعب» الحرون «صلب الرقبة» الذي ظل يزيغ وينحرف عن سكك يهوه فيوشك على إفساد الأمر على الكهنة وتضييع فرصة إقامة المُلْك من أيديهم، ظلت أشبه بأعراض الحمى، وظلت مفصحة عن شهوة لاعجة إلى إقامة مُلْك كهنوتي يحاجي مُلْك مصر الذي عاش موسى في ظله وغرس بذرة اشتهائه في قلوب كهنته وأدمغتهم وفي جذور الديانة التي استعار مقوماتها من ديانته الأصلية وبدا له وهو سادر في تلك الاستعارة وانتزاع الأسرار الدينية المصرية من سياقها وتلقين كهنته اللاويين إياها أنه موصِّلهم، ومتوصل عن طريق هيمنتهم على «الشعب» وتوحيده في ظل يهوه، إلى إقامة ذلك المُلْك.

ولنتوقف هنا لحظة عند أحد الإشعياءات الثلاثة، وهو يقول ـ متوقدا بنار ذلك الاشتهاء ـ أنه «في سنة وفاة عُزِّيا الملك، رأى رأي العين يهوه جالساً على العرش: «رأيت السيد جالسا على كرسي عال ومرتفع وأذياله تملأ الهيكل. السرافيم واقفون فوقه لكل واحد ستة أجنحة. باثنين يغطي وجهه. وباثنين يغطي رجليه وباثنين يطير. وهذا نادى ذاك وقال قدوس قدوس قدوس. رب الجنود ملأ مجده كل الأرض» (إشعياء ٦:١ ـ ٣).

والرؤيا مريحة لنفس إشعياء بطبيعة الحال. فذلك الملك عُزِّيا، كانت «مملكة» يهوذا قد تمتعت في ظلّه بسطوة عسكرية فائقة وازدهار دام

طويلاً، واكبه ازدهار «المملكة» الشمالية في ظل يربعام بن يوآش بحيث احتكمت «المملكتان»، في ذورة ازدهارهما، في منتصف القرن الثامن ق. م.، في مساحة من أرض كنعان قاربت ما كان ملك داود قد احتكم فيه قبل قرنين. فكان طبيعياً أن يرتج دماغ اشعياء لموت عزيا ذاك، ويرى - نتيجة لذلك الارتجاج - يهوه متخذاً صورة «ملك السماء المتوج» الواردة في الترنيمة المصرية وغيرها من صلوات المصريين، متجسداً كملك جالس على «كرسي عال ومرتفع وأذياله (أذيال عباءته الملكية) تملأ قاعة العرش (الهيكل)». وكان طبيعياً أيضاً أن تتجسد الصورة المصرية للملك الجالس على العرش وأجنحة حورس التي نجدها على مداخل المعابد المصرية ووراء عرش الفرعون لتحميه وتمنحه القداسة ، لكنها، في رؤيا اشعياء ضربت في ٣ فصارت ستة أجنحة ، كما ضربت البركة في ٣ فصارت «قدوس قدوس قدوس» أي بركة مثلثة. وإن شئنا تعمق رؤيا اشعياء أكثر، وجدنا «سرافيمه» وقد أخذت من حيطان معابد طيبة القديمة، ووجدنا أنها كائنات ثعبانية مجنحة قدسها المصريون في أقدم شعائرهم الدينية باسم «نف» (Kneph) وأحيوا تقديسها في المعبود المركب الذي أدخل المعابد في ظل بطليموس الأول تحت اسم سيرابيس[٥٢]. وبطبيعة الحال، كان اشعياء يرى الرؤى الملكية في زمان سابق بكثير لزمن بطليموس (٣٠٤ - ٢٨٢ ق. م.)، لكنه كان بغير شك لاحقاً بقرون عديدة لظهور تلك الكائنات الثعبانية المجنحة على جدران معابد طيبة. وإذا ما تعمقنا المسألة التي فتح أبوابها اشعياء أكثر، وجدنا أن تلك الكائنات الثعبانية المجنحة تشير إلى الرابطة الميثولوجية بين يهوه والثعبان، وهي الرابطة التي نبعت منها حكاية الحية التي أغوت حواء وجعلت حواء تغوي آدم، ووجدنا أيضاً أن تلك الكائنات مرتبطة بالحيّات المجنحة (السارافيم)، التي ورد ذكرها في حكاية سفر العدد ٢١: باسم «الحيات المحرقة» (بإصرار واضح من المترجمين إلى الإنجليزية وإلى العربية على تجنب استخدام اسمها «سارافيم» لشدة

قربه من «سِرافيم» إشعياء (بكسر السين)، وهي الحيّات التي أدت، كما نذكر، إلى عملية صنع حيّة من النحاس. فالسحر هنا متداخل متشابك، وبالرغم من كل الجهود الورعة للمترجمين الأتقياء، تظل تلك الكائنات التي كالأفاعي والثعابين تطل برؤوسها من ثنايا الحكي.

وغير تثليث البركة «قدوس قدوس قدوس» التي قادت اشعياء إلى كشف كل تلك الأحجبة المثلثة عن التداعيات الثعبانية وما إليها، نجد تأثير العدد ٣ ماثلاً في أوقات الصلاة ذاتها. فمثلما كان المصريون يقيمون الصلاة ثلاث مرات في اليوم، فعل دانيال، فنجا، عندما ألقاه داريوس في جِبِّ الأسود، لأنه «جثا على ركبتيه ٣ مرات في اليوم وصلّى وحمد قدّام إلّهه» وبتلك الصلاة ٣ مرات في اليوم، كان دانيال قد تحدّى أمر داريوس بأن «كل من طلب طلباً من إلّه أو إنسان غير الملك طوال ٣٠ يوماً (٣ مضروبة في ١٠) يطرح للأسود فتأكله». لكن يهوه أنقذ دانيال، لأنه صلى له ٣ مرات في اليوم كما كان المصريون يفعلون في معابدهم، فلم تأكله الأسود، وبذلك انتصر سحر العدد ٣ على سحر العدد ٣٠، مما جعل الملك داريوس يصبح تقياً و «يكتب إلى كل الشعوب والأمم والألسنة الساكنين في الأرض كلها قائلاً: ليكثر سلامكم. من قِبَلي صدر أمر بأنه في كل سلطان مملكتي يرتعدون ويخافون قدّام إلّه دانيال» (دانيال ٦: ٧ ـ ٢٦)! والمعقول أن يكون داريوس، عندما انهزم سحره أمام سحر إلّه دانيال، قد كتب إلى كل الساكنين في الأرض قائلاً «في كل سلطان مملكتي يتعبدون ويصلّون لإلّه دانيال» أو شيئاً من هذا القبيل، لكنه ـ بدلاً من أن يقول ذلك ـ أصرّ على أن كل رعاياه يجب عليهم أن «يرتعدوا ويخافوا أمام إلّه دانيال». وتلك هي الصورة التي استماتت كهنة اليهود ونبييهم في محاولة إسقاطها على أذهان اليهود قبل غيرهم: أن يهوه إلّه مرعب ومخيف وأنه متى عبده «الشعب» كما يجب، منع عنه أذاه، وأطلقه على أعدائه ليفترسهم. والإشارات إلى ذلك لا تكاد تحصى: فمنذ البداية، انصرف جهد موسى ـ تبعاً لحكاية الخروج ـ إلى جعل

المصريين «يرتعدون ويخافون » من يهوه، فكانت المباراة السحرية مع سحرة فرعون، لإثبات أن سحر يهوه أقوى وأفعل من سحر آلهة المصريين (آلهة موسى القديمة)؛ وبعد الخروج بات كل من سمع باسم «الشعب» وإلهه يهوه يرتعد ويخاف، كما قالت البغي راحاب لجاسوسي يشوع اللذين دخلا أريحا لإعدادها للمذبحة: «إن رعبكم قد وقع علينا وإن جميع سكان الأرض ذابوا من أجلكم. لأننا قد سمعنا كيف يبّس (جفّف) الرب مياه بحر سوف قدامكم عند خروجكم من مصر وما عملتموه بملكي الأموريين اللذين في عبر الأردن سيحون وعوج اللذين حرمتموهما. سمعنا فذابت قلوبنا ولم تبق بعد روح في إنسان بسببكم. لأن الرب إلهكم هو **الله في السماء من فوق وعلى الأرض من تحت**» (يشوع ٢: ٩ ـ ١١). وعندما كرر يهوه مسألة تجفيف المياه، بسحر يشوع والأحجار الإثني عشر التي يحمل كل حجر منها اسم سبط من أسباط إسرائيل، وسمع جميع ملوك الأموريين الذين في عبر الأردن غرباً وجميع ملوك الكنعانيين الذين على البحر.. ذابت قلوبهم ولم تبق فيهم روح بعد من جراء بني إسرائيل» (يشوع ٥: ١). فالمسألة لم تكن مسألة قوم عبدوا إلهاً وأرادوا نشر الدعوة إلى عبادته بين كل من حولهم، بل مسألة قوم عثر عليهم إله وصفه موسى لهم بأنه «نار آكلة» (إله براكين)، قوي السحر، فاستخدموا ما ظل يحكى من قوة سحره في شنّ ما يعرف في عصرنا باسم «حرب نفسية» على الأقوام التي رغبوا في أخذ أراضيها وإبادتها: «ما أمر به الرب موسى عبده أن يعطي (إسرائيل) كل الأرض ويبيد كل سكان الأرض» (يشوع ٩: ٢٤). وفي سياق هذا يمكننا أن نستبصر مدى الورع البالغ في قول اشعياء «قدوس قدوس قدوس. رب الجنود ملأ مجده كل الأرض».

وكما بدأت قداسة العدد ٣ مبكرة في سفر التكوين، بدأ تاريخ العدد ٤ بحكي سفر التكوين عن أنهار الجنة الأربعة (تكوين ٢: ١٠ ـ ١٤). وقد رأينا كيف أخذ مؤلفو حكاية التكوين «شجرة الحيوة

التي في وسط الجنة» من شجرة الحياة في الديانة المصرية[٥٢]. وعند تأليف جغرافيا الجنة، رسم المؤلفون أربعة أنهار، أخذاً عن مفهوم تربيع أركان المذبح في المعابد المصرية، ومفهوم العناصر الأربعة المكوّنة لقدرة الخلق في الديانة المصرية. وقد استمات الشـراح والمفسرون والمبررون والمدافعون والمعتذرون من اليهود والأتباع الأمميين في محاولة اسباغ معقولية ما على هذه الورطة التوراتية. فأحداث التاريخ يمكن التلاعب بها والادعاء بشأنها ويمكن ـ إلى حد ما ـ تلفيقها، أما الجغرافيا ، فيصعب ذلك في شأنها. وقد كانت معظم العثرات التي تردى فيها مؤلفو التـوراة «والعهد القـديم» كلها جغرافيّة، بسبب الجهل ولكون الجغرافيا يصعب تزويرها كالتاريخ. وهكذا وقعوا في مأزق عبور البحر الأحمر، وتصوروا أن «كل الأرض» كما قال سفر دانيال وسفر يشوع كانت المنطقة التي تشرد «الشعب» فيها، وتشرد «الآراميون التائهون» قبلاً، وتصوروا ـ وظل تصورهم ذاك رازحاً على عقول الكهنة أيام محاكم التفتيش ـ أن الأرض مسطحة وأن من يصل إلى حافتها يقع في بحر الظلمات، وأن السماء سقف المرآة مسبوكة معلقة فيها النجوم. وبطبيعة الحال، لم يفلح أحد في التمويه عن تلك الورطة الجغرافية المتعلقة بأنهار الجنة الأربعة التي لم يوجد مما أطلق عليها من أسماء اسم نهر موجود فعلاً سوى نهر الفرات. غير أن الصفاقة، في مثل تلك المواقف الحرجة، تُجدي. وهكذا قال من تذرعوا بها أن ذلك النهر الآخر، «حداقل»، لابد، حتماً، بغير شك، نهر دجلة. طيب، وماذا عن «فيشون» و «جيحون»؟ آه، قالوا، هذان لابد كانا في الزمن القديم لكن الطوفان أخذهما معه وراح. طيب، وأرض «الحويلة، التي ذهبها جيد» (وأنظر ذلك الاهتمام بالذهب من ذلك الوقت المبكر)، أين هي؟ أخذها الطوفان هي أيضاً بذهبها وراح؟

وغير أنهار الجنّة الأربعة، نجد سحر التربيع ماثلاً في أحكام يهوه على القدس: «لأنه هكذا قال السيد الرب. كم بالحري أن أرسلت

أحكامي الرديئة على أورشليم سيفاً وجوعاً ووحشاً رديئاً ووباء لأقطع منها الإنسان والحيوان» (حزقيال ١٤: ٢١).

ويبدو أن العدد ٤ كان قد تسلط على مخيلة ذلك المتنبىء، وهي محمومة دائماً بالرؤى المرعبة. ومما سمعه أو ترامى إليه بشأن أبناء حورس الأربعة، تراءت له رؤيا: «سحابة عظيمة وناراً متواصلة وحولها لمعان ومن وسطها كمنظر النحاس اللامع من وسط النار. ومن وسطها شبه أربعة حيوانات وهذا منظرها. لها شبه إنسان. ولكل واحد أربعة أوجه. ولكل واحد أربعة أجنحة.. أما شبه وجوهها فوجه إنسان، ووجه أسد لليمين لأربعتها ووجه ثور من الشمال لأربعتها ووجه نسر لأربعتها. فهذه أوجهها» (حزقيال ١: ٤ ـ ٦ و ١٠ و ١١).

والذي حدث لهذا المتنبىء في هذه الرؤيا التي استهل بها سفره أن صورة «نجمة الصُبح» المصرية اختلطت في ذهنه المحموم بصور أبناء حورس الأربعة. ونجمة الصُبح هذه صقر أخضر مربّع الهويّة، يرمز إلى حورس، يقوم بدور الدليل للروح في رحلتها إلى شجرة الحياة وسط حقل التقدمات. ولذلك الصقر أربعة أوجه. وفي الرسوم الجنائزية لأبناء حورس الأربعة، كما في التماثيل من الخزف أو الشمع، ورؤوس الجرار الجنائزية، كانت لأبناء حورس الأربعة رأس إنسان لأولها، ورأس ذئب للثاني، ورأس ضبع للثالث، ورأس صقر للرابع، كما أسلفنا. وقد اختلطت المسألة على حزقيال، فأخذ «نجمة الصبح»، حورس الديوات، وأدمج وجوهها الأربعة في وجوه أبناء حورس الأربعة، واستبقى وجه الإنسان، وغيّر وجه الذئب إلى وجه أسد، ووجه الضبع إلى وجه ثور، ووجه الصقر إلى وجه نسر. لكنه استبقى الأجنحة المعروفة جيداً لكل من درس الديانة المصرية مع جعلها أربعة، لكنه عني بأن يجعلها «مبسوطة من فوق»، ملتزماً بالشكل المصري لتلك الأجنحة في كل النقوش والتماثيل المصرية. وهو بطبيعة الحال لم يرَ النقوش والتماثيل. لكن رؤياه تجعل من الواضح أن عدة حكايات مختلطة عن تلك الأجنحة، وصاحبها حورس، والوجوه

الأربعة، والأبناء الأربعة، ومضامينها التي ما من شك في أنها بدت له سحرية ماضية السحر، كانت قد وصلته مما خلفه موسى من نهب ديني وحضاري ظل يلهب أدمغة الكهنة والمتنبئين طوال قرون من خلال التراث المتناقل شفاها.

إلا أنه مهما كان التأثير القوي الذي باشره العددان ٣ و ٤ على عقول الكهنة والنبييم، يظل ذلك التأثير دون سطوة العدد ٧، على تلك العقول، بكثير.

فمنذ البداية، نجد أنه كان من الضروري إكمال عدد أيام الخلق لتصير سبعة، إذ: (١) يفرغ يهوه «في اليوم السابع من عمله الذي عمل»، و (٢) يستريح «في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل»، و (٣) «يبارك اليوم السابع ويقدسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل خالقاً» (تكوين ٢: ١ ـ ٣).

وكما هو مسلم به الآن، أخذ الاصحاح الثاني من سفر التكوين، وهو الاصحاح الذي ورد به هذا الكلام، مما بات يعرف باسم الوثيقة اليهيوية (Y) أو (J أي jehovistic) ، وهي سابقة للوثيقة الكهنوتية (P أي Priestly) ببضعة قرون، وبالتالي أقرب إلى المنابع المصرية التي استقى منها موسى كل ما علمه لكهنته. ولهذا برز في الاصحاح الثاني المأخوذ من تلك الوثيقة تأثير العدد ٧، تماماً كما برز بقوة مفهوم الخلق المأخوذ من الديانة المصرية في: (١) كون يهوه «جبل آدم تراباً من الأرض» (تكوين ٢: ٧)، و (٢) كونه «نفخ في أنفه نسمة حيوة، فصار آدم نفساً حية» (تكوين ٢: ٧). وكلا العمليتين من عمليات خلق آدم مصريتين لا مماراة في مصريتهما: (١) ففي الديانة المصرية خلقُ «خنوم»، الاسم الذي عرف به الإله في مركز عبادته بجزيرة فيله بأسوان، أول رجل وأول امرأة (آدم وحواء مصر) من طين الأرض الذي جبله ذكراً وأنثى على عجلة الخزاف، ويهوه فعل نفس الشيء، ولكن بدون عجلة الخزاف، فجبل آدم تراباً من الأرض. ولا ينتهي شبه يهوه بخنوم عند هذا الحد، فيهوه كان مزدوج الجنس،

كما قلنا، وكذلك خنوم، إذ عرفه المصريون باسم «أب الآباء، وأم الأمهات». وقد عبد خنوم في إسنا بوصفه تجسداً لكل العالم، والإله الذي توحّد فيه رع، الإله الشمس، وشو، إله الهواء (ونفس الحياة، وهي الخاصية التي أعطيت لرع)، وأوزيريس، إله العالم السفلي، وجِبْ، الأرض. و (٢) كان «نفخ نسمة الحيوة» أي نَفَس الحياة في الجسد الذي من طين الذي جبله خنوم وظيفة أساسية من وظائف رع الإله الشمس، كما أسلفنا، وبذلك كان هو الذي يضع الروح في الجسد، وتذهب إليه الروح بعد الممات بوصفه أوزيريس، وهو ما يوقفنا على مغزى تربيع ألوهة خنوم ذلك التربيع الذي وُحّد في ذلك الاسم جِبْ ، الأرض، مصـدر تراب يهوه وطين خنوم ، وشو، الهواء، نسمة الحيوة في حكاية يهوه، ونفس الحياة في الديانة المصرية، والإله الشمس رع واهب نسمة الحياة (الروح) لكل حي، وأوزيريس، مآل كل روح بعد الممات.

وفي حكاية الطوفان، رغم مصادرها غير المصرية أساساً، نجد شيوعاً لافتاً للنظر للعدد ٧، وبخاصة في الجزء المستمد من الوثيقة اليهيوية في تركيب تلك الحكاية. فبينما يخبرنا الاصحاح السادس من سفر التكوين، المأخوذ من الوثيقة الكهنوتية، أن يهوه أمر نوح بأن يدخل في الفلك إثنين فقط (ذكراً وأنثى) من كل حي (٦: ١٩ و ٢٠)، نجد أن الاصحاح السابع، المأخوذ من الوثيقة اليهيوية يجعل عدد ما أدخل في الفلك من كل حيوان طاهر سبعة ذكور وسبع إناث ومن كل حيوان غير طاهر أثنين فقط (٧: ٢و ٣). ونجد أيضاً أن يهوه قرر أن يمطر على الأرض بعد سبعة أيام ويظل يمطر أربعين يوماً وأربعين ليلة (٧: ٤ و ١٧)، وأن الفلك استقر على جبل أراراط في الشهر السابع، في اليوم السابع عشر (٨: ٤)، وأن سبعة أيام انقضت بين إطلاق كل حمامة وأخرى (٨: ١٠ و ١٢).

أما أوسع استخدام لسحرية العدد ٧، ففي سفر اللاويين. وهذا طبيعي ومتماش مع منطق الأشياء. فاللاويون هم كهنة موسى الذين

بدأت المغامرة كلّها بهم، وسفرهم في التوراة سفر شعائر وطقوس الغرض منها إحكام قبضة الطبقة الكهنوتية على عنق «الشعب». وفي تلك الشعائر والطقوس يمرح العدد ٧ حقاً: «ستة أيام يُعمل عمل وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة محفل مقدس» (٢٣: ٣)؛ «عيد الفطير للرب: سبعة أيام تأكلون فطيراً.. وسبعة أيام تقرّبون وقوداً للرب. في اليوم السابع يكون محفل مقدس» (٢٣: ٦ و ٨)؛ «ثم تحسبون لكم من غد السبت من يوم أتيانكم بحزمة الترديد سبعة أسابيع تكون كاملة. إلى غد السبت السابع تحسبون خمسين يوماً. ثم تقرّبون تقدمة جديدة للرب.. وتقرّبون مع الخبز سبعة خراف.. فريضة دهرية في جميع مساكنكم في أجيالكم» (٢٣: ١٥ و١٦ و١٨ و٢١)؛ «وكلم الرب موسى قائلاً: كلم بني إسرائيل قائلاً في الشهر السابع في أول الشهر يكون لكم عطلة تذكار هتاف البوق محفل مقدس.. أما العاشر من هذا الشهر السابع فهو يوم الكفارة» (٢٣: ٢٣ و ٢٤ و ٢٥ و ٢٧)؛ «في اليوم الخامس عشر من هذا الشهر السابع عيد المظال سبعة أيام للرب.. سبعة أيام تقرّبون وقوداً للرب» (٢٣: ٣٤ و ٣٦)؛ أما اليوم الخامس عشر من الشهر السابع ففيه عندما تجمعون غلّة الأرض تعيّدون عيداً للرب سبعة أيام.. تفرحون أمام الرب إلهكم سبعة أيام. تعيّدونه عيداً للرب سبعة أيام في السنة فريضة دهرية في أجيالكم. في الشهر السابع تعيّدونه. في مظال تسكنون سبعة أيام» (٢٣: ٣٩ و ٤٠ و ٤١ و ٤٢).

وفي جبل سيناء ، كلم يهوه موسى مؤكداً عليه: «كلم بني إسرائيل وقل لهم متى أتيتم إلى الأرض التي أنا أعطيكم تسبّت الأرض سبتاً للرب. ست سنين تزرع حقلك وست سنين تقضب كرمك وتجمع غلتهما. وأما السنة السابعة ففيها يكون للأرض سبت عطلة سبتاً للرب.. وتعدّ لك سبعة سبوت سنين. سبع سنين سبع مرات. فتكون لك أيام السبعة السبوت السنوية تسعاً وأربعين سنة. ثم تعبّر بوق الهتاف في الشهر السابع في عاشر الشهر في يوم الكفارة.. وتقدسون

السنة الخمسين (إذ) تكون لكم يوبيلا» (٢٥: ١ ـ ٥ و ٨ ـ ١٠).

ويتجلى سحر العدد ٧ في شعائر الدم بشكل خاص: «ثم يأخذ (الكاهن) من دم الثور وينضح بإصبعه على وجه الغطاء إلى الشرق. وقدام الغطاء ينضح سبع مرات من الدم بإصبعه» وكذلك يفعل الكاهن بدم تيس الخطية (لاويين ١٦: ١٤ و ١٥). وثور الخطية وتيس الخطية هذان تمارس إزاءهما طقوس سحرية، ومن خلال هذه الطقوس تنقل خطايا الشعب وخطايا الكاهن إليهما.

ومما ينطق بسحرية هذه الطقوس، هذا النص الواضح من سفر اللاويين: «يأخذ (هرون) من جماعة بني إسرائيل تيسين من الماعز لذبيحة خطية وكبشاً واحداً لمحرقة. ويقرّب هرون ثور الخطية الذي له ويكفّر عن نفسه وعن بيته. ويأخذ التيسين ويوقفهما أمام الرب لدى باب خيمة الإجتماع. ويلقي هرون على التيسين قرعتين قرعة للرب وقرعة لعزازيل. ويقرب هرون التيس الذي خرجت عليه القرعة للرب ويعمل ذبيحة خطية. وأما التيس الذي خرجت عليه القرعة لعزازيل فيوقف حياً أمام الرب ليكفر عنه ليرسله إلى عزازيل إلى البرية» (لاويين ١٦: ٥ ـ ١٠). وقد أحدث عزازيل هذا هياجاً لا حدود له لدى المفسرين والشراح والمعتذرين الذين داسوا على بعضهم بعضاً في محاولة مستيئسة لتفسير عزازيل بأنه أي شيء خلا ما هو، أي شيطان، أو الشيطان.

وقد ذهب المدافعون والمعتذرون في محاولة طمس هوية عزازيل إلى حد القول بأنه مكان في الصحراء، أو جبل، لا كائن. لكن عزازيل مذكور في «الزهـار» («كتاب السناء») بوصفه رئيس الأيشين السبعة، أي الملائكة الساقطة، وهي مذكورة في سفر أخنوخ، أحد أسفار الأبوكريفا الأربعة عشر التي تكمل «العهد القديم» لكنها مستبعدة من طبعاته المتداولة لأسباب لا تخفى، منها بالذات سفر أخنوخ، إذ يكشف في مواضع منه بشكل لا سبيل إلى طمسه عن الأصل المصري لحكايات الكهنة.

تطلق الباحثة هيلينا بتروفنا بلافاتسكي[٥٤]، على عصبة عزازيل من الملائكة الساقطة اسم «بني عليم» وتصف أفرادها السبعة بالجَمَال، وتشير إلى أنهم من الملائكة الذين خالطوا البشر عند بدء الخليقة، وربما كانوا من الملائكة التي علمت آدم بعض أسرار الحكمة الخفية في الأسطورة اليهودية.

وقد اعتبرت عصبة عزازيل من الكائنات «الترونية»، أي «العرشية»، وهي كائنات ظلت معدودة حتى العصر الوسيط من كائنات المستوى السابع (زحل) أى التي على المشارف الخارجية للخلود، وقيل أنها تظهر للبشر في صورة شَبَحيّة وتعلمهم. واختصاص عزازيل ذاك، الذي خصّه سفر اللاويين بتيس ضحية على قدم مساواة مع يهوه، أنه عندما ينزل من «السماء السابعة» ويظهر للبشر يعلمهم صنع السيوف والدروع وكل سلاح مسنون، بالإضافة إلى استعمال المرايا السحرية. وعزازيل هذا مذكور عند العرب باعتباره شيطاناً من الجن، وقد ورد ذكره في الكتاب الأول من «الفردوس المفقود» للشاعر الإنجليزي ميلتون، أخذاً من المعتقدات المسيحية التي اعتبرته شيطاناً.

وفي سفر العدد، عندما أراد بلعام أن يتنبأ، لجأ للعدد ٧، فقال لبالاق، الذي استدعاه ليلعن له إسرائيل «ابن لي هنا سبعة مذابح وهيء لي ههنا سبعة ثيران وسبعة كباش.. ثم انطلق إلى رابية فوافى الله بلعام. فقال له بلعام قد رتبت سبعة مذابح وأصعدت ثوراً وكبشاً على كل مذبح . فوضع الرب كلاماً في فم بلعام» (٢٣: ١ و ٤ و ٥). وكان ما وضعه يهوه في فم بلعام كلاماً كهذا: «هوذا شعب يقوم كلبؤة ويرتفع كأسد. لا ينام حتى يأكل فريسة ويشرب دم قتلى» (عدد ٢٣: ٢٤)، «ما أحسن خيامك يا يعقوب. مساكنك يا إسرائيل. كأودية ممتدة كجنات على نهر (وهو الوصف الذي وصف به الشعب مصر دائماً) كشجرات عود غرسها الرب. كأرزات على مياه. يجري ماء من دلائه ويكون زرعه على مياه غزيرة ويتسامى ملكه على أجاج وترتفع مملكته. الله أخرجه من مصر . له مثل سرعة الرئم. يأكل أمماً

مضايقيه ويقضم عظامهم. جثم كأسد ربض كلبؤة. من يقيمه. مباركك مبارك ولاعنك ملعون يا إسرائيل (عدد ٢٤ ـ ٥ ـ ١٠). فبسحر العدد ٧ (٧ مذابح، ٧ ثيران، ٧ كباش) جعل بلعام يهوه يظهر له ويضع في فمه هذا التمجيد لإسرائيل وهذا الوعد لـ «الشعب» بأن يعطيه جنة على النهر عوضاً عن جنة مصر، ويوفر له مياهاً غزيرة. وكما لاحظنا يتكرر ذكر المياه ٣ مرات في النص، فيثلث ذكر الماء سحرياً، مثلما ثُلّث استخدام العدد ٧ (٧ مذابح، ٧ ثيران، ٧ كباش)، وبالجمع بين التثليث والتسبيع، تحقق السحر العظيم، وهزج يهوه وتغنى بروعة ابنه البكر إسرائيل ووعده بجنات على نهر. والمحزن في كل ذلك أن الكاهن الساحر المسكين بلعام لم يشفع له كل هذا الذي أجراه يهوه على لسانه، إذ استدار «الشعب» فافترسه: «وبلعام بن بعور العراف قتله بنو إسرائيل بالسيف» (يشوع ١٣: ٢٢)!.

والعدد ٧ أكثر تفشياً في «العهد القديم» من أن تحصى المرات التي استخدم فيها استخدامه السحري الفعال. إلا أنه من أهم تلك الاستخدامات جعل «المينورا» (الشمعدان اليهودي) بسبعة شعب، ويقول يوسف بن ماتياس(٥٥) في حديثه عن «أعاجيب قدس الأقداس، المائدة (المصنوعة من خشب السنط)، والمنارة (المصنوعة من ذهب نقي «سرجها سبعة»)، ومذبح البخور (المصنوع من خشب السنط)، أن السرج السبعة ترمز إلى الكواكب السبعة، وهو ما يؤكده «الزُهار» (كتاب السناء) بقوله أن «السرج السبعة، كالكواكب السبعة التي فوق، تتلقى ضوءها من الشمس»! وقد وجد الحاخامات ذلك التلقي للضوء من الشمس (الإلَه آتون) فاضحاً أكثر مما ينبغي فنفوا ذلك وقالوا أن السرج السبعة ترمز إلى أيام الخلق السبعة، ثلاثة أيام من هنا وثلاثة أيام من هناك، والسبت في النصف. غير أن ذلك يناقض الترتيب الزمني لعملية الخلق في سفر التكوين، لأن جعل السبت في منتصف المينورا، أي جعله سرجها الرابع يغتصب مكان «النور» لأن يهوه، في اليوم الرابع من أيام الخلق قال «لتكن أنوار في جَلَد السماء

لتفصل بين النهار والليل.. فعمل الله النورين العظيمين، النور الأكبر لحكم النهار والنور الأصغر لحكم الليل. والنجوم» (تكوين ١: ١٤ ـ ١٦)، وتبعاً لترتيب أيام الخلق كان متعيناً أن يكون السرج الرابع، الذي يتوسط سرج المينورا، سرج الأنوار، وأن يكون السرج الأخير، السابع، سرج السبت. لكن الأحبار وجدوا مثل ذلك التناقض هيناً متى قورت باعتراف «الزهار» باستمداد نور المينورا، كالكواكب السبعة، من الشمس، أي من الإله المصري آتون، وهو ما يقطع بصحته أن المينورا كانت توضع في الهيكل باتجاه غرب/جنوب غرب، أي، كما يقول روبرت جريفز، «باتجاه أون ـ هليوبوليس، الموطن الأصلي للإله الشمس الذي كان موسى من كهنته»[٥٦].

أما العدد ١٠، فله دور سحري بارز في التوراة، فهناك الوصايا العشر، أو «الكلمات» العشر، والضربات العشر (التي حلت بالمصريين)، والبركات العشر التي تمتع بها الشعب إذ نجّاه يهوه من كل ذلك الهول الذي كان منهالاً على المصريين، وهناك عشرة أجيال من آدم إلى نوح، وعشرة أجيال من نوح إلى إبراهام، وهناك أيضاً العشور للاوويين.

وأما العدد ١٢، فهناك طبعاً أبناء يعقوب/إسرائيل الأثنى عشر، والأسباط الأثنى عشر، واثنى عشر رئيساً من صلب إسماعيل، وإثنتا عشرة عين ماء في إيليم، وإثنى عشر عاموداً أقامها موسى في أسفل الجبل لأسباط بني إسرائيل، وإثنى عشر حجراً كريماً رصّعت بها صدرة الكاهن الأعلى. وكانت الحجارة الكريمة هذه تستخدم في «التنبوء» بوضع مصباح مخبوء وراءها في الهيكل وتوجيه نوره إلى الأحجار بحيث تتكون من إضاءة كل حجر (تبعاً لاسم السبط الذي يمثله) أحرف تتكون منها كلمات تتكون منها النبوءة: «وكانت تلك الأحجار الكريمة قد صنعت (لموسى) بأيدى صناع مصريين (ويهوه ـ في تعليماته إلى موسى عند وضع كل تلك التصميمات بمعرفته ـ كان مصراً على أن يصنع كل شيء «صنعة صانع حاذق»)، وقد دعاها

اليونان باسم اللوجيون ، أى «الناطق الصغير بالكلمة»، وقد كان ملك صور يرصع صدر ردائه بحجارة مثلها (حزقيال ٢٨: ١١ ـ ١٣)ـ مما أغضب يهوه عليه كثيراً لأنه كان يرتديها تمجيداً لمنافس يهوه بعل ملكارت. وتلك الحجارة الكريمة التي كانت تعطي كهنة يهوه إجابات من قبيل النبوة على أسئلتهم كانت على الأرجح مجوّفة من ظهرها ووراءها في الهيكل جسم أسطواني دوار عليه رقيقة من الفوسفور، فإذا ما أدير ذلك الجسم استقرئت من إضاءة الأحجار، كما في طريقة الأويجا (ouija) التي تستخدم فيها لوحة عليها حروف وأرقام في جلسات استحضار الأرواح لتلقّي الرسائل من العالم الآخر، الرسالة القادمة من يهوه حرفاً حرفاً من إضاءة كل حجر بعد الآخر باستقرار الفوسفور وراءه»[٥٧].

أما العدد ٤٠ فهام للغاية، إذ أن موسى ظل، بلا طعام ولا شراب، على قمة الجبل، منفرداً بيهوه أربعين يوماً وأربعين ليلة، وإيليا عبر الصحراء على وجبتين وجرعتي ماء في أربعين يوماً وأربعين ليلة، كما أن «الشعب» تاه في القفر أربعين سنة. والعدد ٤٠ مكوّن، كما هو واضح، من العدد ٤ مضروباً في ١٠، مما جعل السحر فيه سحرين.

وكذلك العدد ٧٠ (٧ مضروبة في ١٠)، فهو مزدوج القدرة السحرية أيضاً، ولذلك نجد أن «جميع نفوس الخارجين من صلب يعقوب (من شرفوا مصر بنزولهم أرضها) كانت سبعين نفساً»، وأن شيوخ إسرائيل الذين صعدوا مع موسى وهرون وناداب وأبيهو، فرأوا الله رأي العين، وأكلوا وشربوا في حضرته ولم يمد إليهم يده بسوء كانوا سبعين شيخاً مباركاً، وأن أبيمالك (ملك الفلسطينيين الذي ظل حياً من عهد إبراهام وإسحق إلى عهد القضاة)، من شدة شره، قتل أباه لأن أباه قتل أخوتـه السبعين، وأن أبناء آخاب الملك، في السامرة، كانوا سبعين، وأن يهوه قضى على صور بأن ينساها العالم بعد خرابها سبعين سنة، وقضى بأن تكون سني العبودية لملك بابل سبعين سنة، وأن الملاك جبرائيل أعلم دانيال بأن الأمر خرج من عند يهوه بأن

تكون الكفارة ٧٠ أسبوعاً «ليؤتى بعدها بالبر الأبدي ولختم الرؤيا والنبوة ولمسح قدوس القديسين (المسيح المنتظر)»، كما نجد، من مبدأ الأمر، في سفر التكوين أنه ينتقم لقايين سبعة أضعاف، وأما للامك فسبعة وسبعين ضعفاً.

فسحرية الأعداد جزء لم يتجزأ من نسيج الحكي كله، وعنصر رئيسي في رؤية التوراة وسائر الأسفار لأسس تعامل يهوه مع العالم وتعامل «الشعب» معه.

ومما جعل الأمر أكثر سحرية أن حروف الأبجدية العبرية استخدمت بدلاً من الأرقام في التعبير العددي، فباتت لكل حرف منها (أنظر ص ص ٤٧٣ / ٤٧٤ فيما سبق) قيمة عددية. وهو ما يسر كثيراً فتح المسارب بين الديانة وبين «العلوم الشيطانية». فبجمع القيم العددية لأحرف أي اسم تتضح من حاصل الجمع القدرة السحرية لذلك الاسم، وباستخدام ذلك السحر العددي الاستخدام الصائب، يستحضر الشيطان أو تسخّر القوة الخفية المسماة بتلك القيمة العددية. ومن أهم تلك القيم العددية العدد ٦٦٦، «عدد الوحش» كما يقول سفر الرؤيا الذي أخطأ مكانه من العهد القديم إلى العهد الجديد:

> «ثم رأيت وحشاً طالعاً من الأرض وكان له قرنان وكان يتكلم كتنين. ويعمل بكل سلطان الوحش الأول أمامه ويجعل الأرض والساكنين فيها يسجدون للوحش الأول الذي شفي جرحه المميت. ويصنع آيات عظيمة حتى أنه يجعل ناراً تنزل من السماء على الأرض قدام الناس. ويضل الساكنين على الأرض بالآيات (الخوارق السحرية) التي أعطي أن يصنعها أمام الوحش قائلاً للساكنين على الأرض أن يصنعوا صورة (تمثالاً يعبد) للوحش الذي كان به جرح السيف وعاش. وأعطي (القدرة السحرية على) أن يعطي روحاً لصورة (لتمثال) الوحش حتى تنطق صورة الوحش ويجعل جميع الذين لا يسجدون لصورة الوحش يقتلون. ويجعل الجميع :الكبار

> والصغار، الأغنياء والفقراء، الأحرار والعبيد، تصنع لهم سمة (يوصمون بخاتم) على اليد اليمنى أو على جباههم، فلا يقدر أحد أن يشتري أو يبيع إلا من كان له السمة أو اسم الوحش أو عدد اسمه. هنا الحكمة. من له فهم فليحسب عدد الوحش فإنه عدد إنسان. وعدده ستمائة وستة وستون» (رؤيا يوحنا اللاهوتي ١٣ ١١ ـ ١٨).

ولقد كان الأجدر بمن وضعوا «العهد القديم» و «العهد الجديد» بين دفتي كتاب واحد أن يضعوا بين العهدين تلك الرؤيا الرهيبة التي تتحدث عن الوحش الذي طُعِن ثم قام وصُنِع له تمثال يسجد له الجميع ويتعبّدون لقرنيه العظيمين وسحره الصناع ولا يستطيع أحد أن يشتري أو يبيع إلا إذا كان موصوماً بسمة الوحش على جبينه.



٦

سحر الأحجار

من الرواسب البدائية التي أدمجها مؤلفو التوراة وسائر أسفار «العهد القديم» في صلب الديانة التصورات الضاربة في القدم عن سكنى الأرواح وقوى ما وراء الطبيعة (كالآلهة والشياطين) في الحجارة.

وأساساً، نشأ ذلك الاعتقاد من تفكير الإنسان البدائي في الموت، وأرواح الأسلاف والمعاصرين الموتى التي قاده ظهورها له في الأحلام إلى الاعتقاد بوجودها بعد الموت. ونتيجة لذلك التفكير، ظهرت رجمة الأحجار التي كان البدائيون يكوّمونها فوق الحفرة التي يوارى فيها جسد الميت: (١) لمنع الروح من الخروج من القبر وإلحاق الأذى بالأحياء انتقاماً منهم لكونهم ظلوا أحياء، و (٢) منعاً لوحوش القفر من نبش القبر وإخراج الجثة، كما ظهر أيضاً «شاهد» القبر أو النصب أو اللوح أو العمود الحجري الذي بات علامة على مكان دفن الميت، وفي الوقت ذاته شبه باب حجري يسد منافذ الخروج من القبر أمام الروح الناقمة على الأحياء. ولما كانت الروح، في ذلك التصور البدائي، لم تستطع الخروج، ولم تستطع البقاء في الحفرة مع الجسد المتحلل، فإنها «سكنت» أحجار الرجمة، أو عمود الحجارة المقام على رأس قبرها. وإذ وصل الإنسان في تصوراته إلى ذلك الحد، لم يكن من الصعب أن يتمادى في تصور وجود سكان آخرين في تلك الأحجار الجنائزية، وفي غيرها ـ بخاصة إذا ما كانت أحجاراً مقامة كنصب أو كعمدان ـ هم الآلهة والشياطين.

وعندما افتعل مؤلفو التوراة و «العهد القديم» لـ «اليهود» نسباً ضارباً في القدم عن طريق وصلهم بـ «الآباء» الآراميين التائهين إبراهام، وإسحق، ويعقوب عوداً في التاريخ عبر «الشعب» (الذي خرج مع موسى) ويوسف الذي بدأ به وجود الآراميين في أرض

مصر(*)، كان من المحتم أن يدمج أولئك المؤلفون معتقدات البدو الآراميين البدائية في ديانتهم الملفقة من عناصر متعددة وشتى.

وهكذا دخلت الحجارة الديانة التي فبركها موسى وحاول «النبييم» تطويرها وجعلها ديانة سماوية ذات إلّه واحد هو يهوه.

«من الواضح الجلي أن الأحجار المقدسة كانت موضوعات شائعة للعبادة لدى الساميين بعامة، والعبرانيين بشكل خاص. وعندما أصبح الاقتصار على عبادة يهوه، الإلّه القبلي المحلي إجبارياً بين اليهود، اتجهت سياسة كهنة يهوه إلى اسباغ الهوية اليهيوية على المعبودات الحجرية (التي من عصر الآباء وما بعده) بادماجها في نسيج الأسطورة اليهيوية وزجها في حكي التوراة عن الآباء بوصفها أوجها مبكرة لعبادة يهوه»(٥٨).

ولما كانت عبادة يهوه لم تتضمن الإيمان بالروح وخلودها أو بقائها بعد الموت، فإن سكنى الأحجار عندما أدمجت في صلبها من عبادات «الآباء» اقتصرت على الكائنات الخفية (التي ظلت قادرة على الخروج من الحجارة والتجسد لتصبح مرئية للبشر) كالآلهة والشياطين، وهي كائنات ـ إن شئنا الحقيقة ـ ظل الخط الفاصل بينها في عبادة يهوه واهياً للغاية.

وتحقيقاً للاستيلاء اليهيوي على حجارة الآباء، تعين إخلاء تلك الحجارة من سكانها القدامى من الآلهة «الغريبة» والشياطين المنافسة ليهوه، وإسكانه فيها وحده. وقد كان ذلك المسعى منشأ لمعارك دموية بين كهنة يهوه وكهنة الآلهة ظلت ناشبة إلى أزمنة متأخرة.

ولنأخذ، مثلاً على ذلك النصب الحجري الذي تقول حكاية التكوين أن «الأب» يعقوب أقامه في مكان موحش قضى فيه ليلة وهو في طريقه من بئر سبع إلى حاران. فقد توسد يعقوب حجراً من أحجار المكان،

(*) ارجع في ذلك إلى **«قراءة سياسية للتوراة»**: الباب الثاني «تلفيق الأصول وخلط العصور».

ينام. وفي المنام، رأى سلماً نازلاً من السماء إلى الأرض (وهو سلم مأخوذ أخذاً حرفياً من الديانة المصرية) وظهر له على ذلك السلم إلّه (مأخوذ من الديانة الكنعانية). وعندما استيقظ يعقوب فزعاً من ذلك الحلم، قال «ما أرهب هذا المكان» وقال أن الإلّه متواجد في ذلك المكان وأنه لم يكن يعلم بذلك. وفي الصباح، بكّر فأخذ الحجر الذي توسّده ليلاً وتراءى له وهو واضع رأسه عليه ذلك الحلم الذي ظهر له فيه الإلّه، فأقامه نصباً و «قدّسة» بأن صب عليه زيتاً. وعندما أدمجت سلسلة حكايات يعقوب في صلب العبادة اليهيوية، جعل محرر الحكاية ذلك الإلّه النازل من السماء على سلّم يقول ليعقوب «أنا إلّه إبراهام أبيك وإلّه إسحق»، بمعنى «أنا يهوه» استنادا إلى ما حرر في سلسلة حكايات إبراهام وإسحق من إقحام ليهوه كإلّه لهما (رغم أن يهوه قال بعد ذلك بقرون لموسى في سفر الخروج أنه لم يُعرَف لدى إبراهام وإسحق ويعقوب باسمه ذاك، يهوه). وكان ذلك بمثابة طرد للإله الأصلي الذي قالت الحكاية أنه ظهر ليعقوب، وهو الإلّه الكنعاني إيل، الذي أسمى يعقوب المكان باسمه عندما دعاه «بيت إيل»، أي «مسكن إيل» بدلاً من اسمه الأول «لوز»، والذي اتخذ يعقوب اسمه الجديد منه عندما دعي «إسرا ـ ئيل»، اثر مباراة المصارعة التي أوشك يعقوب أن يغلب ذلك الإلّه فيها(*).

وعندما شرع كهنة يهوه في التخلص من منافسة «الآلهة الغريبة» لمعبودهم القبلي يهوه والقضاء على منافسيهم من كهنة تلك «الآلهة الغريبة» ، باتت «بيت إيل» موضوع خلاف وتنافس احتدم بشكل خاص عندما أقدم يربعام على جعل «بيت إيل» هيكلاً منافساً لهيكل «أورشليم» لأنه «قال في قلبه الآن ترجع المملكة (إسرائيل) إلى بيت داود إن صعد هذا الشعب ليقرّبوا ذبائح (ليقدموا قرابين) في بيت الرب (في هيكل يهوه) في أورشليم ويرجع قلب هذا الشعب إلى سيدهم،

(*) ارجع في ذلك إلى «**قراءة سياسية للتوراة**» لوز ـ بيت ايل (بتل) ـ مصارعة الإله ـ يعقوب.

إلى رحبعام (ابن سليمان) ملك يهوذا ويقتلونني ويرجعوا إلى رحبعام ملك يهوذا». ولم يكتف يربعام الشرير بذلك التآمر على هيكل يهوه (وبالتالي على كهنته) بل تمادى فتآمر على يهوه ذاته كمعبود وحاول إحلال العجل الذهبي (مرة أخرى) محله: فكان أن «عمل عجلي ذهب، وقال لهم (لشعب مملكة إسرائيل) كثير عليكم أن تصعدوا إلى أورشليم. هوذا آلهتك يا إسرائيل الذين أصعدوك من مصر. ووضع واحداً (عجلاً ذهبياً) في بيت إيل، وجعل الآخر في دان»، ولم يكتف بذلك بل افترى على الكهنة «فصيرّ كهنة من أطراف الشعب لم يكونوا من بني لاوي. وذبح للعجل في بيت إيل. وأوقف في بيت إيل (ولّى على بيت إيل) كهنة المرتفعات.. وأصعد على المذبح الذي عمل في بيت إيل (قدم الذبائح على ذلك المذبح المنافس)» (الملوك الأول ١٢: ٢٦ ـ ٣٣).

وقد استمر الصراع على بيت إيل من عهد يربعام الأول هذا (٩٢٢ ـ ٩٠١ ق. م.) إلى عصر المتنبيء عاموس (٧٧٥ ـ ٧٥٠ ق. م.)، وازداد سوءاً نتيجة لكون كهنة يهوه خسروا العشور التي وعد يعقوب بها الإله إيل عندما رآه نازلاً على السلم من السماء وقال له «إن كنت معي وحفظتني وأعطيتني خبزاً لآكل وثياباً لألبس ورجعت بسلام إلى بيت أبي أجعلك لي إلهاً وهذا الحجر الذي أقمته عموداً يكون مسكناً لك وكل ما تعطيني فإني أعشّره لك (أعطيك عشرة في المائة منه)» (تكوين ٢٨: ٢٠ ـ ٢٢).

فعاموس عندما ذهب إلى بيت إيل في القرن الثامن ق. م.، بعد عشرة قرون وأكثر من لقاء يعقوب وإيل، وجد بني إسرائيل يقدمون الذبائح على مذابح بيت إيل التي تكاثرت ويقدمون العشور إلى كهنة دخلاء ليسوا من بني لاوي وفي مذابح ليست في «أورشليم»، فصرخ متوجعاً: «اسمعوا واشهدوا على بيت يعقوب يقول السيد الرب إله الجنود (يهوه). إني يوم معاقبتي إسرائيل على ذنوبه أعاقب مذابح بيت إيل فتقطع قرون المذبح وتسقط إلى الأرض» (عاموس ٣: ١٣ و ١٤). وكان أعظم ما أثار غيظ عاموس أنه رأى كهنة مذابح

بيت إيل يحكون للمتعبدين حكاية يعقوب والحلم الذي رأى فيه الإلّه إيل نازلاً من السماء على سلم فنذر أن يجعله إلّهه ويعطيه العشر من كل رزق يعطيه الإلّه إياه، ثم يقبضون تلك العشور من «الشعب» ويضعونها في جيوبهم ويأكلون الذبائح التي يقدمها «الشعب» قرابين، بدلاً من أن تقدم تلك القرابين في هيكل القدس ليأكلها كهنة يهوه وتدفع العشور ليضعها في جيوبهم كهنة «يهوه الذي إلّه الجنود اسمه». وإذ رأى عاموس ذلك الكفر رأي العين، ثار، وقال أنه رأى يهوه قائماً على المذبح آمراً إياه أن «يضرب تاج العمود حتى ترتجف الأعتاب» وأن يهشم كل حجارة المذابح على رؤوس جميعهم، ومن نجا منهم يقتله رب الجنود بالسيف، «وان نقبوا إلى الهاوية فمن هناك تأخذهم يدي وإن صعدوا إلى السماء فمن هناك أنزلهم.. وإن اختفوا من أمام عيني في قعر البحر فمن هناك آمر الحيّة فتلدغهم» (عاموس ٩: ١ ـ ٤).

فهو صراع دموي، لا بين يهوه والآلهة الغريبة، بل بين كهنة يهوه وكهنة الآلهة المنافسة، لا على روح «الشعب» وعقله فحسب، بل وعلى ذبائحه وتقدماته وعشوره.

وهو صراع مشرّب بنفاق غريب متى اعتبرنا بأن كهنة يهوه لم يطلبوا شيئاً أكثر من جعله الساكن الوحيد لكل تلك الأنصاب والمذابح الحجرية. وفي غمار ذلك الصراع، ظلت عباءة الإيمان والتقوى تتفتق ومن كل فتق في نسيجها يطل السحر جلياً . سحر الحجارة والإلّه الساكن فيها. وهو ما يعترف به حتى أشد الباحثين خشية وتورعاً عن اغضاب عبدة يهوه، كالسير جيمس فريزر الذي أفلت منه هذا القول: «والواقع أن ديانة بني إسرائيل لم ترفض تلك الأنصاب الحجرية وتدنها بوصفها كفراً وثنياً وتقضي بهدمها وتحرم إقامتها إلا في عصور متأخرة. أما في الأصل، فيبدو (!) أن التصوّر كان أن المعبود اتخذ مسكنه فعلاً في تلك الحجارة، وظل وجوده الرهيب بداخلها السبب في إضفاء القداسة عليها.. والواقع أن فكرة سكنى الآلهة والقوى الخفية

القادرة في الحجارة لم يكن قاصراً على إسرائيل القديمة وحدها بل شاركتها في شعوب كثيرة في بلدان كثيرة»[٥٩].

غير أن المشكلة لم تكن مشكلة تصور شاركت فيه «إسرائيل القديمة» شعوباً عديدة في بلدان عديدة الاعتقاد بسكنى الآلهة والقوى الخفيّة في الحجارة، بل مشكلة السحر الذي ضرب بجذوره في عبادة يهوه وجعل كهنته ومتنبئيه وعباده يرون السحر في كل شيء وأي شيء، حتى في الحجارة. وفي قوله المتصف بالوجل والخشية كعادته كلما اقترب من «ديانة إسرائيل»، يقول فريزر أنها «ديانة تخلصت من تلك الأنصاب الحجرية الخشنة في سياق تقدمها»، ويستشهد في ذلك بنص من المتنبيء المحموم إشعياء يسخر فيه من «المتوقدين إلى الأصنام». غير أن فريزر، وهو يستشهد بذلك النص ـ مستغيثاً به فيما بدا ـ فاته أن يلاحظ أن إشعياء كان أعظم جرأة وصراحة منه، وأكثر اقتراباً من الحقيقة في شأن تلك الحجارة، إذ استهل النص بقوله، مخاطباً بني إسرائيل: «أما أنتم فتقدموا إلى هنا يا بني الساحرة نسل الفاسق والزانية» (إشعياء ٥٧ : ٣). فالمسألة ـ تماماً كما وضعها إشعياء في سياقها الصحيح ـ ليست مسألة أصنام تخلصت منها الديانة فيما بعد، بقدر ما هي مسألة سحر وسحرة.

وحقيقة أن إشعياء قال« في حجارة الوادي الملساء نصيبك . تلك هي قرعتك. لتلك سكبت سكيباً وأصعدت تقدمة » .(إشعياء ٥٧: ٦) لكن تلك الحجارة الملساء التي تحدث عنها اشعياء ظلت المعبودات الفتيشيّة (fetishes) التي أسماها بنو إسرائيل عادة بـ «بيوت إيل»، وأسموها أحياناً بـ «الرجمات» ، وأحياناً بـ «الأعمدة»، وأحياناً بـ «المذبح» والتي قاومت بعناد كل جهود الكهنة والنبييم اليهوييين لطمس هويتها السحرية وتحويلها إلى مجرد «نصب تذكارية لتاريخ «آباء الشعب».

وتاريخ «آباء الشعب» و «أبطاله» حافل بتلك الأحجار المتعبة المسكونة بالقوى الخفية القادرة. فلدينا، مثلاً رجمة جلعيد أو «يجر

سهدوثاً» (رجمة الشهادة) التي أقامها يعقوب بينه وبين خاله لابان بعد أن سرق ماشيته:

> «أخذ يعقوب حجراً وأوقفه عموداً. وقال يعقوب لأخوته التقطوا حجارة. فاخذوا حجارة وعملوا رجمة وأكلوا هناك على الرجمة. ودعاها لابان يجر سهدوثا. وأما يعقوب فدعاها جلعيد. وقال لابان هذه الرجمة هي شاهدة بيني وبينك اليوم. لذلك دعي اسمها جلعيد. والمصفاة (برج المراقبة). لأنه قال ليراقب الرب بيني وبينك عندما نتوارى عن بعضنا البعض.. ليس إنسان معنا. أنظر. الله شاهد بيني وبينك. وقال لابان ليعقوب هوذا هذه الرجمة وهوذا العمود الذي وضعت بيني وبينك. شاهدة هذه الرجمة وشاهد هذا العمود أني لا أتجاوز هذه الرجمة إليك وأنك لا تتجاوز هذه الرجمة وهذا العمود إليّ للشر (لتفعل بي شراً). إله إبراهام وآلهة ناحور آلهة أبيهما يقضون بيننا».
>
> (تكوين ٣١: ٤٥ ـ ٥٣)

فكما هو واضح، أقيم الـ «ميزباح» (المصفاة) ليكون برج مراقبة تعسكر فيه آلهة إبراهام وناحور وأبيهما الساكنة في حجارة الرجمة كيما تراقب مدى التزام يعقوب بشروط الهدنة التي عقدت بينه وبين خاله، كيما يكتفي خاله شرّه. وكما هو واضح أيضاً، هذه الآلهة ساكنة الحجارة (في الرجمة) المعسكرة في الـ «ميزباح» آلهة عديدة، لكن المحرر عندما تعلق بإبراهام غير «آلهة إبراهام» فجعلها «إله إبراهام»، في حين ترك «آلهة ناحور» (وناحور شقيق إبراهام) كما ترك «آلهة أبيهما (تارح) كما هي. لكن تلك مقتضيات جعل يهوه «إله إبراهام». وعلى أية حال، لم تكن بالمحرر حاجة إلى ذلك التغيير، فـ «آلهة» هنا مستخدمة على الأرجح نفس الاستخدام الذي نجده في سفر صموئيل الأول عندما ذهب شاول ليسأل المرأة الساحرة عن مخرج من مأزقه في مواجهة الفلسطينيين لأنه عندما سأل يهوه (الذي كان قد ندم على جعل شاول ملكاً) «لم يجبه يهوه لا بالأحلام، ولا

بالأوريم، ولا بالأنبياء»، فأصعدت له المرأة الساحرة صموئيل من الهاوية، ولما رأت الشبح صاعداً صرخت بصوت عظيم، فقال لها شاول ماذا رأيت، وقالت المرأة «رأيت آلهة يصعدون من الأرض» (أي رأيت قوى خفية صاعدة من الأرض)، (صموئيل الأول ٢٨: ٥ - ١٣). فالكائنات الخفية ساكنة رجمة يعقوب ولابان دعيت، على الأرجح، «آلهة» بنفس الطريقة التي دعت بها الساحرة شبح صموئيل باعتباره قوة خفية من القوى التحت أرضية التي يستحضرها السحر إلى ما فوق الأرض.

ومما ينبىء عن أصل ذلك الاعتقاد البدائي بسكنى «الآلهة» والقوى الخفية في الحجارة، وما تفعم تلك السكنى الحجارة به من سحر قوى العمود الذي أقامه يعقوب على قبر راحيل عندما ماتت وهي تلد في الطريق من بيت إيل إلى أفراتة (بيت لحم). فقد ظل ذلك العمود مقدساً لأن راحيل سكنته. وقد اختلفت رواية أرميا عن موقع قبر راحيل، إذ وضع قبرها في الرامة، ووصف شبحها هائماً يبكي السبي: «هكذا قال الرب. صوت سمع في الرامة نوح بكاء مرّ. راحيل تبكي على بنيها وتأبى أن تتعزى عن أولادها لأنهم ليسوا بموجودين» (أرميا ٣١: ١٥). كما وضع سفر صموئيل الأول قبر راحيل في «صلصح» التي لم يعترض عليها ارميا بل اعتبرها تسمية أخرى للرامة. واثر تنصيب شاول ملكاً على «الشعب» بيد صموئيل، كان أول مكان قدر له أن يذهب إليه، قبر راحيل، ولكن لا ليحج إليه، بل ليبحث عن أتنه (حميره) الضائعة. وقد اكتسبت راحيل (التي ما زال قبرها على الطريق الرئيسي إلى بيت لحم مزاراً مقدساً) قداسة خاصة بوصفها أماً ليوسف وبنيامين، وبالتالي أماً لثلاثة منْ أسباط بني إسرائيل: أفرايم، ومنسى، وبنيامين. وفي سفر راعوث تقديس خاص لراحيل وأختها ليئة ابنتي لابان وزوجتي يعقوب «اللتين بنتا بيت إسرائيل» (راعوث ٤: ١١).

وراحيل هذه هي التي سرقت من بيت أبيها لابان «ترافيمه»،

«(وعندما مضى لابان ليجز غنمه، سرقت راحيل ترافيم (أصنام) أبيها» (تكوين ٣١: ١٩) وخبأتها في حداجة الجمل وجلست عليها (تكوين ٣١: ٣٤)، وعندما أدرك لابان زوج ابنتيه راحيل وليئة، «الأب» يعقوب، قال له: لماذا سرقت آلهتي» (خروج ٣١: ٣٠)، ولم يكن يعقوب يعلم بسرقة راحيل لآلهة أبيها، فقال لخاله لابان «الذي تجد آلهتك معه لا يعيش» (خروج ٣١) وخدعت راحيل أباها فمنعته من تفتيش حداجة الجمل حيث خبّأت تلك الآلهة المسروقة بادعائها أنها لم تستطع أن تقوم لأن «عليها عادة النساء» (تكوين ٣١: ٣٥)، وبهذه الطريقة، سرقت من لابان آلهته كما سرقت منه أغنامه. ومما ينطق بأن كل تلك السرقة وذلك الخداع دارا حول تماثيل سحرية أن «الأب» يعقوب عندما اقترب من بيت إيل خشي أن يغضب الإله الذي التقاه في الحلم نازلاً على السلم وأقام له العمود وصب عليه الزيت، خاصة وأن ذلك الإله كان قد أنقذه لتوه من مواجهة دموية مع أخيه عيسو، إذا ما اكتشف ذلك الإله أنه ومن معه كانوا يحملون تلك الآلهة معهم «فقال يعقوب لبيته ولكل من معه اعزلوا الآلهة الغريبة التي بينكم وتطهروا وأبدلوا ثيابكم. ولنقم ونصعد إلى بيت إيل. فأصنع هناك مذبحاً لله (والله محشورة هنا حشراً) الذي استجاب لي في يوم ضيقتي وكان معي في الطريق الذي ذهبت فيه. فأعطوا يعقوب كل الآلهة الغريبة التي في أيديهم والأقراط التي في آذانهم. فطمرها يعقوب تحت البطمة (البلوطة) التي عند شكيم»

(تكوين: ٣٥: ٢ ـ ٤)

وواضح هنا أن النص معالج في تاريخ متأخر كثيراً، بحشر كلمة «الله»، وباستخدام تعبير «الآلهة الغريبة» بدل «الترافيم»، للإيهام بأن الإله الذي كان يعقوب ذاهباً ليقيم له المذبح الجديد في بيت إيل كان يهوه الذي ظل طوال «العهد القديم» يحث «الشعب» على الابتعاد عن «الآلهة الغريبة». إلا أن الأمر كله يتضح بعد ذلك بمئات الصفحات عندما نقف مما يحكيه سفر القضاة على أن تلك «البطمة

التي عند شكيم» هي «بلوطة العائفين، أي بلوطة السحرة» (قضاة ٩: ٣٧).

ولقد ظل الاستخدام السحري المختلط بالعبادة لتلك «الآلهة» (الترافيم) شائعاً شيوعاً واسعاً لدى بني إسرائيل إلى زمن متأخر نسبياً كزمن المتنبىء هوشع (٧٥٠ ق. م.) الذي تنبأ لبني إسرائيل بأنهم «سيقعدون أياماً كثيرة بلا ملك ولا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود (رداء الكاهن) وبلا ترافيم» (هوشع ٣: ٤). فهو قد اعتبر حرمان بني إسرائيل من «الترافيم» معادلاً في الفظاعة لزوال الملك وزوال الكهنوت.

ويبدو أن كهنة يهوه ـ وقد أفعمت الديانة بذلك العنصر السحري الغلاب ـ وجدوا أن الأسلم لهم وليهوه الذي اجتهدوا في فرضه كإله واحد موحِّد للشعب أن يحتووا كل تلك الآلهة ساكنة الحجارة وقواها السحرية في شخص يهوه. ويهوه ـ كما يعرف كل دارس للعهد القديم ـ قد وصف باستمرار بـ «الصخرة». وبطبيعة الحال، فسّر ذلك بعد عصر النبييم والاتجاه إلى تجريد صورة يهوه من المحسوسات، بأنه مجاز القصد منه القول بأن يهوه «الصخرة» التي ترتكز عليها العقيدة. غير أن ذلك يدحضه أصل يهوه كمعبود قضيبي كان المديانيون يمارسون شعائر الخصب أمامه مجسداً في عمود حجري أملس على شكل ذكر الرجل (مصدر البذرة التي تنبت منها الحيـاة في الرحم)، وظل «الشعب» ـ بعد أن أخذه موسى من المديانيين ـ يعبده مجسَّداً ذلك التجسيد القضيبي الحجري إلى عصر حزقيال (واسمه الحقيقي حزقـ ـ ئيل، أي «قوة إيل»)، في القرن السادس ق. م.، مما جعل ذلك المتنبىء يقول أن يهوه أمره أن «يعرّف أورشليم برجاساتها» حيـن «صنعت لنفسها صور ذكور (تماثيل قضيبية) وزنت بها» أي عبدتها على هيكله (حزقيال ١٦ : ١٧). وكان لحزقيال الحق في غضبته لأنه المتنبىء الذي اكتوى بمرارة انهيار الحلم الملكي، فلم يكن أمامه إلا إلقاء التبعة فيما حدث للحلم الكهنوتي القديم على عاتق الرواسب

الحجرية القضيبية اقتناعاً منه بأنها لابد قد أغضبت يهوه وجعلته يتخلى عن «شعبه».

لكن حزقيال ، في ذلك، لجأ كما لجأ كل النبييم ومؤلفي «الكتابات المقدسة» إلى ذلك الضرب المريح للنفس من التفكير بالتمني. فالذي حدث للحلم الكهنوتي كان من المحتم أن يحدث لأن الحلم الذي أفرخه طموح موسى ظل أضخم من طاقات «الشعب» (الذي لم يكن وراءه عمق حضاري يقيم أوده) وأكبر من قدرات الكهنة الذين لم يقدموا إلى ذلك «الشعب» أكثر من شعوذة السحرة وهي شعوذة ظلوا يساندونها بالوعود والوعيد، فلما اصطدم الحلم بواقع العالم من حولهم تفتت تحت وطأة التفاعل الذي لم يكن منه مهرب لعلاقات القوى، والذي أدّى إلى انهيار «المملكتين» وابتداء عصر السبي. ووقتها بدا يهوه كأبعد ما يكون عن وصف «الصخرة» التي ارتكز الحلم عليها، متى أخذنا الوصف باعتباره مجازاً. لكن المشكلة في شأن ذلك المعبود أنه لم يكن «صخرة» مجازية.

ففي تفكيرة بالتمني، تجاهل حزقيال المحموم كما تجاهل غيره، ماضي يهوه الذي لا سبيل إلى طمسه إلا بصعوبة بالغة:

> «فيهوه، كما نجده في أقدم تقاليد عباده، كان شيئاً يسهل حمله، وكان يُخبَّأ في الصندوق أو التابوت في قدس الأقداس. وحقيقة أن عملية التلميع اليهيوية التي أخضع لها سفرا الخروج والتثنية في أزمنة لاحقة كانت عبادة يهوه قد طهرّت فيها وأضفي عليها طابع أكثر روحانية، اجتهد من قاموا بها اجتهاداً لحوحاً في طمس حقيقة كون يهوه في الأصل شيئا يحمل ويوضع في تابوت بجعل تواجد يهوه في ذلك الصندوق يبدو غير جسدي، إلا أنه - بالرغم من كل تلك الضروب من التحريف والتشويه التي استمات كهنة عصر يوشيا الملك (٦٤٠ - ٦٠٩ ق. م)، ومن بعدهم عزراً ونحمياً في ردم الحكاية الأصلية - يظل بوسعنا أن نرى في مواضع عديدة من التوراة أن يهوه بشخصه كان في أول الأمر متواجداً في التابوت الذي كان

يغطيه. وعلى الرغم من أن الكتبة المحررين (الذين يبدو من اجتهاداتهم أنهم شعروا بالخجل من تلك العبادة التي كانوا قد تخطوا معتقداتها) يؤكدون بحماس مبالغ فيه وكاشف أنه لم يكن في التابوت شيء خلا لوحي الحجارة اللذين وضعهما موسى فيه عند حوريب، فإنهم ـ بهذا القول ـ يسلمّون على الأقل بأن ما وضع في التابوت كان حجارة منحوتة وأن الرقص والغناء (كما فعل داود) أمام ذلك الحجر أو تلك الأحجار الموضوعة في التابوت كانا بمثابة الرقص والغناء أمام يهوه ذاته.

«وحتى لا نتوه في المعميات، نوجز الأمر بقولنا أن بني إسرائيل، فيما هو ثابت ومقطوع به، كانوا يحملون معهم في بداية أمرهم إلهاً قبلياً يدعى يهوه وأن وجوده بينهم كان ذا صلة وثيقة بصندوق أو تابوت ما احتوى على شيء أو أشياء منحوتة من الحجارة. والثابت أيضاً أن ذلك التابوت كان مما يمكن حمله وأنه كان يحمل إلى ميدان القتال عند الاشتباك في حرب، وأن بني إسرائيل لم يكونوا يعرفون يقيناً منشأ الأشياء الحجرية الموضوعة في ذلك التابوت، لكنهم كانوا يعتبرونها عن يقين «يهوه إلههم الذي أخرجهم من أرض مصر». وحتى بعد أن أخفيت حقيقة ذلك المعبود وغلفت بمفاهيم روحانية، ظلت تصورات عباده في العصور اللاحقة مدخولة باستمرار بصورته الأصلية كعمود حجري»[٦٠]

الذي يعنينا في التاريخ الحجري لعبادة يهوه استظهار الإيمان السحري العميق الذي تأصّل فيها بالقدرة غير المحدودة للقوى الخفية الكامنة في الحجارة و«الترافيم» (المنحوتات الحجرية المصغّرة للآلهة)، وبخاصة في الحرب والعدوان، وهما المجالين الرئيسيين اللذين رسّخ موسى وكهنته في أصول الديانة الاعتقاد بأنهما أهم ما يمكن لـ «الشعب» الاستعانة برضا يهوه في شنّهما على الآخرين. والواقع أنـه عندما يستغيث داود بيهوه قائلاً «يا صخرتي لا تتصامم من جهتي» (مزمور ٢٨: ١)، فإنه يخاطب الوثن الحجري القضيبي

الذي رقص وغنى أمام تابوته كالدراويش، والذي وصفه موسى لـ «الشعب» موبخاً لنكوص «الشعب» عن عبادته ، بقوله «الصخر الذي ولدك (أنجبك) تركته ونسيته الإلّـه الذي أبـدأك»(تثنية ٣٢: ١٨)، ويستعديه على خصومه قائلاً «خاصم يا رب مخاصميّ. قاتل مقاتليّ. أمسك مجنّاً وترساً وانهض إلى معونتي. واشرع رمحاً وصدّ تلقاء مطارديّ» (المزمور ٣٥: ١ ـ ٣). فذلك المعبود القضيبي الصخرة «رب الجنود اسمه» و «إلّه محارب» قوى السحر يمكّن عباده الذين يقيمون شعائره ويرضون كهنتـه و «يملأون أيـديهم» من استخدام سحره القوي الكامن في الحجارة، في الإلّه الصخرة، من دحر الأعداء، وهزيمة الخصوم، ورد المطاردين، وأخذ الأسلاب، وشرب الدماء حتى الريّ.

ومما يفصح لنا عن مدى تأصل ذلك الإيمان شديد العمق بالغ القوة بالقدرات السحرية للقوى الخفية (الآلهة) ساكنة الحجارة ما يحكيه سفر القضاة بمنتهى التؤدة والتصديق عن «تمثال منحوت وترافيم» سرقها الدانيون (عشيرة دان) من بيت رجل من أفرايم اسمه ميخا فتمكنوا بفضل سحرها من الاستيلاء على مدينة لايش وقتل كل من فيها وبناء مدينة دان على أنقاضها، واعترافاً بفضل تلك الحجارة السحرية أقاموا لأنفسهم «تمثال ميخا المنحوت الذي عمله كل الأيام التي كان فيها بيت الله في شيلوه» (القضاة ١٨).

وفي سفر صموئيل الأول، نجد التصوير «العبراني» للصراع الذي نشب عندما استوطن «الشعب» بين أصحاب الأرض الأصليين، الفلسطينيين، وبدأ يمارس الزراعة، فحاول كهنة يهوه إحلال معبودهم يهوه محل داجون إلّه الزرع الفلسطيني، مما أدى إلى نشوب معركة «إلّهية» من عديد المعارك التي جعل مؤلفو التوراة «والعهد القديم» معبودهم ذاك يخوضها في الحكي ضد آلهة الأقوام التي استوطنوا بينها.

وفي حكي سفر صموئيل الأول عن تلك المعركة، كان اجتهاد لافت

للنظر في طمس هوية داجون إله الزرع الفلسطيني، وتصويره ـ على سبيل الزراية وسعياً إلى التمويه عن حقيقة الصراع ـ بوصفه «إله سمكة».

كان داجون معبوداً قومياً لفلسطينيي غزة وأشدود. وفي ملحمة الصراع التي تضمنها «العهد القديم» عن قتال الفلسطينيين ضد البطل شمشون (الذي اشتق من هرقل /بعل ملكارت)، اعتبر الفلسطينيون أن نصيرهم كان سحر معبودهم داجون، ولذلك فإنهم لما حلقت دليلة «**سبع خصل شعر رأس شمشون**»، فـ «فارقه الرب» وفارقته بالتالي قوته الخارقة، أخذوا شمشون فقلعوا عينه ونزلوا به إلى غزة وأوثقوه بسلاسل نحاس وجعلوه يطحن في بيت السجن ثم «اجتمع أقطاب الفلسطينيين ليذبحوا ذبيحة عظيمة لداجون إلههم ويفرحوا (بانتصارهم على شمشون) وقالوا لقد دفع إلهنا ليدنا شمشون عدوّنا. ولما رآه الشعب (الفلسطيني) مجّدوا إلههم» (القضاة ١٦: ١٩ ـ ٢٤).

فسحر داجون هنا غلب. كما غلب أيضاً عند انتصار الفلسطينيين على شاول وبنيه «فمات شاول وبنوه الثلاثة وكل بيته ماتوا معه. ولما رأى جميع رجال إسرائيل الذين في الوادي أن (رجال شاول) هربوا وأن شاول وبنيه ماتوا تركوا مدنهم وهربوا فأتى الفلسطينيون وسكنوا بها (استردوها). وفي الغد لما جاء الفلسطينيون ليعرّوا القتلى وجدوا شاول وبنيه ساقطين في جبل جلبوع. فعرّوه وأخذوا رأسه وسلاحه وأرسلوا إلى أرض الفلسطينيين في كل ناحية لأجل تبشير أصنامهم وشعبهم. ووضعوا سلاح شاول في بيت آلهتهم (معبدهم) وسمروا رأسه في بيت داجون» (أخبار الأيام الأول ١٠: ٦ ـ ١١).

ولقد كان انتصار سحر داجون في هاتين المناسبتين الخطيرتين على سحر يهوه انتصاراً شديد الخطورة على المخطط الكهنوتي الذي يبدو واضحاً من الأسفار التاريخية، ابتداء من سفر القضاة، أنه كان قد تعثر بشكل جعل وعود يهوه، التي لم يكف موسى وكهنته عن تأكيدها للشعب المرة تلو المرة والتي التزم فيها بتمكين «الشعب» من إخلاء

الأرض من كل أصحابها (الشعوب السبعة) والحلول محلهم، تتكشف عن تعهدات جوفاء لم يف المعبود المخوف «رب الجنود» بها.

وفوق ذلك الإنكشاف لمجّانية وعود يهوه فيما يخص جعل الأرض أرضاً خالية وتمكين «الشعب» من ذبح كل من فيها، واجه كهنة يهوه بعد اضطرارهم إلى الرضوخ للأمر الواقع والإستيطان حيثما استطاعوا بين السكان الأصليين، أصحاب الأرض، الذين ظلوا يقاتلونهم، مشكلة أخرى معقدة. فمعبودهم الذي حملوه معهم في التابوت عبر القفر وفي سنوات الغزو الأولى ظل معبوداً ذا سحر حربي قوي، ولم يكن مطالباً ـ بحكم سحره ذاك ـ بأن يفعل للشعب أكثر من تمكينه من ذبح كل من استطاع وأخذ أرضه، ووقاية ذلك «الشعب» المبارك من كل تلك الأمراض الجلدية وغيرها التي كانت متوطنة بينه، ومنعها من أن تتحول إلى أوبئة تقضي عليه. لكنه، ذلك المعبود الذي أصر كهنته على جعله معبوداً أوجد للشعب ضماناً لانفرادهم ككهنة بالسلطة الروحية والزمنية على ذلك «الشعب»، بات مطالباً عندما بدأ «الشعب» يستوطن ما استطاع انتزاعه بحد السيف وبالخديعة والوحشية الدموية من أراضي أصحاب الأرض الأصليين، بأن يوفر للشعب، فوق الحماية العسكرية والحماية من الأمراض، العون السحري اللازم لتمكين «الشعب» من التحول من شراذم بدوية من الرعاة الرحّل إلى مستوطنين مزارعين. وفي هذا المجال أيضاً، لا في محاربة «الشعب» للفلسطينيين، لقي يهوه منافسه قوية وخطرة من داجون معبود أصحاب الأرض الأصليين. فداجون، الذي اشتق اسمه أصلاً من لفظة «حنطة»، كان معبوداً ذا سحر حربي قوي حقاً، لكنه كان أيضاً معبود زرع تأصلت عبادته من اعتقاد الفلسطينيين بأن ظهوره بينهم أدى إلى إنقاذ زراعاتهم من وباء الفئران التي كانت «تفسد الأرض» وتلتهم محاصيلهم. وفي مواجهة الخطر الذي تمثل في احتمال دخول بني إسرائيل (الذين كانوا حديثي عهد بتلك الأرض وبفنون زراعتها) في عبادة داجون، تعين على كهنة يهوه أن يهبوا

للدفاع عن معبودهم على تلك الساحة الزراعية أيضاً.

وقد تمثل دفاعهم عن سمعة يهوه وذودهم عن فعالية سحره الحربي في نسج أسطورة شمشون نسجاً وصلت ذروته في انتصاره الأخير بهدم المعبد، وتمثل أيضاً في الادعاء اللحوح بأن شاول ما انهزم أمام الفلسطينيين إلا لأن يهوه كان قد تندم على تكليفه لصموئيل بمسحه ملكاً : «وكان كلام الرب إلى صموئيل قائلاً. ندمت على أني جعلت شاول ملكاً لأنه رجع من ورائي ولم يقم كلامي. فاغتاظ صموئيل وصرخ إلى الرب الليل كله»! (صموئيل الأول ١٥: ١٠ و ١١) ثم، عندما قتل شاول وبنوه وكل بيته وهرب «الشعب» أمام الفلسطينيين بعد واقعة جبل جلبوع، أكد «مؤرخو» تلك الواقعة أن شاول «مات بخيانته التي خان بها الرب من أجل كلام الرب الذي لم يحفظه». ومن الطريف أن مؤلف ذلك الكلام وجد بوسعه أن يضيف إليه قائلاً «وأيضاً لأجل طلبه إلى الجان للسؤال، ولم يسأل الرب فأماته وحول المملكة إلى داود بن يسى»! (أخبار الأيام الأول ١٠: ١٣ و ١٤) فالمؤلف وجد حكاية «خيانة شاول للرب» كمبرر لهزيمته وموته واهية بعض الشيء، فأراد أن يعززها بقوله أن يهوه غضب على شاول وترك الفلسطينيين يهزمونه لأنه، فوق «خيانته للرب» (التي لا يبينها ذلك «التاريخ») ذهب فسأل الجان ولم يسأل الرب فاضاف بذلك ذنباً إلى ذنبه الأول الذي جعل الرب «يندم لكونه جعل شاول ملكاً». وقد لا نختلف حول الإيمان بأن الإله، فوق أنه «لا يندم»، لا يفاجأ بأي تصرف غير متوقع كذلك الذي برر المؤلفون به مسألة تندم يهوه على جعل شاول ملكاً، لأن الإله، كما يؤكد «العهد القديم» يرى ما في القلوب، ويعرف الغيب، ويعرف سلفاً ما سوف يفعله أي مخلوق فان سواء كان ملكاً على إسرائيل أو لم يكن. وهكذا فإن تبرير تندم الله على اختيار شاول ملكاً وإثارته غيظ صموئيل المسكين بذلك النكوص غير الإلهي اطلاقاً لا يفصح إلا عن الاجتراء المعهود على الألوهة في سبيل حبكة القصة التي تصنع لتبرر أحداثاً حقيقية أو متخيلة، وهو

اجتراء يثير شكاً قوياً في النفس حول مدى اعتقاد من ظلوا يقدمون عليه في وجود الإله حقاً. لكن ذلك كله يظل في واد ويظل «حبك» القصة في واد آخر. ولذلك وجد مؤلف سفر أخبار الأيام الأول في مكنته أن يعزز أسباب تندّم الله على اختيار شاول ملكاً وتركه إياه للفلسطينيين ليهزموه ويقتلوه بقول تناقض تناقضاً كاملاً مع حكاية سفر صموئيل الأول عن نفس المسألة:

سفر صموئيل الأول	سفر أخبار الأيام الأول
«فاجتمع الفلسطينيون وجاءوا ونزلوا في شونم وجمع شاول جميع إسرائيل ونزل في جلبوع. ولما رأى شاول جيش الفلسطينيين خاف واضطرب قلبه جداً. فسأل شاول الرب فلم يجبه الرب لا بالأحلام ولا بالأوريم ولا بالأنبياء. فقال شاول لعبيده فتشوا لي على امرأة صاحبة جان فأذهب إليها وأسألها. (٢٨: ٤ ـ ٧)	هزم شاول ومات .. أيضاً لأجل طلبه إلى الجان للسؤال. ولم يسأل الرب فأماته وحوّل المملكة إلى داود بن يسى». (١٠: ١٣ و ١٤)

ومثلما لجأ المؤلفون إلى هذه المماحكة غير اللائقة في سياق مقدس كهذا انقاذاً لسمعة يهوه الحربية من أن يلحقها أذى أو وهن في مواجهة ما لا شك في أنه تراءى كغلبة غير مرغوبة إطلاقاً لسحر داجون الحربي، لجأوا إلى التأريخ بالتمنّي فيما تعلق بما هو أخطر: استيلاء الفلسطينيين على الصندوق الذي فيه يهوه:

> «واصطف الفلسطينيون للقاء إسرائيل. واشتبكت الحرب فانكسر إسرائيل أمام الفلسطينيين ..وقال شيوخ إسرائيل لماذا كسرنا الرب اليوم أمام الفلسطينيين. لنأخذ لأنفسنا من شيلوه تابوت عهد الرب فيدخل (الرب) في وسطنا ويخلصنا من أعدائنا. فأرسل الشعب إلى شيلوه وحملوا من هناك تابوت عهد **رب الجنود الجالس على الكروبيم**(أي التابوت الذي ساكنه رب الجنود الجالس على «محط الرحمة «بين الكروبيم»). وكان عند

دخول تابوت عهد الرب إلى المحلة أن جميع إسرائيل هتفوا هتافاً عظيماً حتى ارتجت الأرض. فسمع الفلسطينيون صوت الهتاف فقالوا ما هو صوت هذا الهتاف العظيم في محلة العبرانيين؟ وعلموا أن **تابوت الرب** جاء إلى المحلة (أي علموا أن يهوه جاء إلى المحلة في تابوته). فخاف الفلسطينيون لأنهم قالوا قد جاء يهوه إلى المحلة. وقالوا ويل لنا لأنه لم يكن مثل هذا منذ أمس ولا ما قبله. ويل لنا. من ينقذنا من يد هؤلاء الآلهة **القادرين** (الآلهة السحرة ذوي السحر القوي). هؤلاء هم الآلهة الذين ضربوا مصر بجميع الضربات في البرّيّة. تشددوا وكونوا رجالاً أيها الفلسطينيون لئلا تستعبدوا للعبرانيين **كما استعبدوا هم لكم**. فكونوا رجالاً وحاربوا. فحارب الفلسطينيون وانكسر إسرائيل وهربوا كل واحد إلى خيمته. وكانت الضربة عظيمة جداً. وسقط من إسرائيل ثلاثون ألف راجل. وأخذ الفلسطينيون **تابوت الله**»

(صموئيل الأول ٤: ٢ ـ ٢١).

وكانت الضربة عظيمة جداً بحق. فلم يكف أن يهوه عجز بسحره الحربي العظيم وهو «رب الجنود الجالس على الكروبيم» عن نصرة «شعبه» على الفلسطينيين، بل وقع بشخصه أسيراً في تابوته في أيدي الفلسطينيين. وكما يقول السفر، «زال المجد من إسرائيل لأن **تابوت الله** أخذ. زال المجد من إسرائيل لأن **تابوت الله أخذ**» صموئيل الأول ٤: ٢١ و ٢٢).

ولكن أنظر ما فعله يهوه من داخل صندوقه، تبعاً لما يحكيه السفر:

«أخذ الفلسطينيون **تابوت الله** وأدخلوه إلى بيت داجون (معبد داجون) وأقاموه بقرب داجون. وبكّر الأشدوديون في الغد وإذا بداجون ساقط على وجهه إلى الأرض أمام **تابوت الرب**. فأخذوا داجون وأقاموه في مكانه. وبكّروا في الغد وإذا بداجون ساقط على وجهه على الأرض أمام **تابوت الرب** ورأس داجون ويداه مقطوعة على العتبة».

(صموئيل الأول ٥: ٢ ـ ٤)

فهي مباراة سحرية بين يهوه الموضوع كحجر أملس قضيبي في تابوته، وداجون المقام في معبده كتمثال حجري. طلبا لاستيضاح «سحر من أقوى»، كما في حالة مباراة موسى السحرية مع سحرة مصر. وبطبيعة الحال، ليس هناك دليل يقطع بأن يدا تسلل صاحبها إلى داخل المعبد ليلاً دفعت تمثال داجون فأوقعته على الأرض أمام «تابوت الله» أي صندوق يهوه، فلما أعاد عباد داجون إقامة نصبه الحجري في مكانه، تسلل صاحب تلك اليد في الليلة التالية وقام بعمله كما كلف به من كهنة يهوه فإذا بداجون في الصباح مهشم الرأس مقطوع اليدين، إثباتاً لأن سحر يهوه أعظم. إلا أنه مع عدم توافر مثل ذلك الدليل، يظل ذلك «النشاط الخفي» للمدافعين عن سحر يهوه مطروحاً.

وذلك طبعاً إن كانت واقعة تهشم تمثال داجون حقيقية وليست تأريخاً بالتمنّي كوقائع كثيرة غيرها. أما بقية ملحمة الصراع بين يهوه من داخل صندوقه وبين ذلك المعبود الفلسطيني المنافس، فتكفلت بنسجها نسجاً روائياً شيقاً بقية الاصحاح الخامس وكل الاصحاح السادس من سفر صموئيل الأول. فيهوه، بعد أن فتك بتمثال داجون، بدأ يفتك بالفلسطينيين أهل أشدود، ومن مكمنه داخل التابوت «ثقلت يده عليهم فأخربهم وضربهم بالبواسير (!)» (صموئيل الأول ٥ : ٦) ومن غير المطروح طبعاً التساؤل لم لم يختر يهوه موضعاً من أجسام الأشدوديين غير ذلك ليضربهم فيه. فالمهم أن أهل أشدود لما ابتلوا بتلك البلية قالوا لا يمكث تابوت إله إسرائيل عندنا لأن يده قد قست علينا وعلى داجون إلهنا، وأرسلوا التابوت إلى عقرون، لكن ذلك لم يكف يد يهوه عنهم «فنفرت لهم البواسير من الكبير إلى الصغير» ولم ينج منهم أحد. وبطبيعة الحال، فزع أهل عقرون وأرادوا التخلص بسرعة من وجود ذلك التابوت الخطر بينهم لأن «الذين لم يموتوا في أشدود ضربوابالبواسير فصعد صراخ المدينة إلى السماء» (صموئيل الأول ٥ : ٧ ـ ١٢).

وطال بقاء «تابوت الله» في بلاد الفلسطينيين سبعة أشهر، أذاقهم خلالها الأمرين، مما دفعهم إلى طلب الغوث والمشورة من الكهنة والسحرة قائلين ماذا نعمل بتابوت يهوه هذا؟

وهنا تتكفل الحكاية بالشق الثاني الزراعي من التحدي المزدوج (العسكري والزراعي) الذي طرحه تأصل عبادة داجون بين السكان الأصليين. فكما «حفظ ماء وجه يهوه» عسكرياً بعد هزيمة شاول المنكرة بمسألة البواسير غير اللائقة هذه، حفظ ماء وجهه زراعياً بـ «قربان الاثم» الذي قالت الحكاية أن الكهنة والسحرة نصحوا الفلسطينيين بأن يقدّموه استرضاء ليهوه عندما يعيدون تابوته إلى «شعبه».

«إذا أرسلتم تابوت إلّه اسرائيل (إلى أصحابه) فلا ترسلوه فارغا بل ردّوا له قربان اثم. حينئذ تشفون.. فقالوا وما هو قربان الاثم الذي نرده له؟ فقالوا حسب أقطاب الفلسطينيين خمسة بواسير من ذهب وخمسة فيران من ذهب. لأن الضربة واحدة عليكم جميعاً وعلى أقطابكم. واصنعوا تمائيل بواسيركم وتماثيل فيرانكم التي تفسد الأرض واعطوا إلّه إسرائيل مجداً لعله يخفف يده عنكم وعن آلهتكم وعن أرضكم. ولماذا تغلظون قلوبكم كما أغلظ المصريون وفرعون قلوبهم؟ أليس على ما فعل بهم أطلقوهم فذهبوا»؟.

(**صموئيل الأول** ٦ : ٣ ـ ٦)

فالحكاية، كما يقول السفـر صراحة، تكرار لمباراة السحر مع المصريين للبرهنة على أن سحر يهوه، المعبود الحجري القضيبي الموضوع في تابوته، أقوى من سحر آلهة أي قوم آخرين: «ولماذا تغلظون قلوبكم كما أغلظ المصريون وفرعون قلوبهم؟ » أي لستم أحسن من المصريين ولا آلهتكم أقوى من آلهتهم التي غلب سحرها سحر يهوه. والحكاية، في الوقت ذاته استرداد لمكانة سحر يهوه بعد مشكلة وقوع تابوته المفروض أن سحره أقوى من أي سحر آخر في أيدي الفلسطينيين. و «قربان الاثم» الذي على شكل «بواسير من ذهب»

ورد في الحكاية باعتبار تلك البواسير تكفيراً وطلباً للشفاء من تلك البواسير اللعينة التي جعلت صراخ الفلسطينيين يصعد إلى السماء. ولكن ماذا عن «الفئران التي من ذهب»؟

قلنا أن عبادة داجون تأصلت بين الفلسطينيين من خلال اعتقادهم بأن سحره القوي أنقذهم من الفئران التي كانت آفة زراعية خربّت أراضيهم («أفسدت الأرض») وأكلت محاصيلهم. ولذلك كان تقديم الفئران الذهبية إليه بمثابة شكر على ما تفضل به من قضاء على تلك الآفة. وفي معرض الصراع بين يهوه وداجون على وضع إلّه الزرع بالمنطقة بعد استيطان «الشعب» في بعض أراضيها، كان تقديم تلك الفئران الذهبية كقربان اثم إلى يهوه بمثابة تسليم بانتقال اختصاص داجون كإلّه زرع إلى يهوه. وبهذا الضرب من التأريخ القصصي بالتمنّي حل «مسجلو تاريخ الشعب» مشكلتهم مع داجون، بوجهيها العسكري والزراعي، واحتفظوا ـ قصصياً ـ ليهوه بعلو سحره على سحر أي إلّه آخر.

ومما يقطع بأن القوم اعتقدوا فعلاً، وشجعهم كهنتهم ونبييهم على ذلك، أن يهوه ظل إلّها ساكناً في الأحجار أنه عندما توالت التحامات الفلسطينيين بهم، استجاروا بصموئيل، «فأخذ صموئيل حجراً ونصبه بين المصفاة (ميزباح) والسنِّ (إلى ما تحت بيت كار) ودعا اسمه حجر المعونة وقال إلى هنا أعاننا الرب. فذل الفلسطينيون ولم يعودوا بعد للدخول في تخم إسرائيل» (صموئيل الأول ٧ : ١٢ و ١٣). والمعنى واضح. فيهوه سكن حجر المعونة، وأعان «شعبه فكف سحره شر الفلسطينيين عنهم. ولما كانت واقعة حجر المعونة «حدثت» بعد كل ما حدث لتابوت العهد، يبدو أن «الشعب» كان قد بدأ يفقد ثقته في سحر التابوت، مما دعا صموئيل، الذي كان حاكماً للشعب، إلى مساندة سحر التابوت بسحر حجر المعونة.

ولـ «حجر المعونة» قرين في تاريخ «الشعب» في دائرة الجلجال.

والجلجال هو الموقع الذي حقق عنده يشوع خارقته السحرية بفلق مياه الأردن ليعبره على رأس «أربعين ألفاً متجردين للحرب عبروا أمام الرب (الذي حمله الكهنة في تابوته) إلى عربات أريحا». ولما كان يشوع قد حقق معجزة فلق مياه الأردن هذه باثني عشر حجراً على كل حجر منها اسم سبط من أسباط اسرائيل، فإن حلول سحر يهوه فيها كان معناه حلوله في شعبه. ولذلك فإن «الاثنا عشر حجراً التي أخذوها من الأردن نصبها يشوع في الجلجال» (يشوع ٤). ومنذ ذلك الوقت، أصبحت «دائرة الجلجال» هيكلاً شابه في القداسة المستمدة من القدرة السحرية «بيت إيل»، وعندها «ختن يشوع الشعب فدحرج عنه عار مصر»، وعمل «الشعب» أول فصح له عبر الأردن، وانقطع المن عند أكلهم من غلّة الأرض. وفي الجلجال، نصّب صموئيل شاول ملكاً: «وقال صموئيل هلموا نذهب إلى الجلجال ونجدد هناك المملكة. فذهب كل الشعب إلى الجلجال وملكّوا هناك شاول أمام الربّ في الجلجال (وأمام الرب لا معنى لها إلا سكنى يهوه في حجارة الجلجال). وذبحوا ذبائح سلامة هناك أمام الرب وفرح هناك شاول وجميع رجال إسرائيل جداً (صموئيل الأول ١١: ١٤ و١٥).

وإذ اكتسبت الجلجال تلك القداسة السحرية الحجرية، والسمعة العسكرية إذ اتخذها يشوع السفاح مقراً لقيادته (يشوع ٩ : ٦، و ١٠ : ٦ و ٤٣)، صارت مركزاً هاماً من مراكز «الشعب»، وقضى فيها صموئيل وعقد اجتماعاته السياسية بشاول ثم بداود. إلا أن مصير بيت إيل ما لبث أن لحق بها في عصر النبيين الذين اجتهدوا في اخلاء كل تلك الحجارة من سكانها القدامى وأخذ سحرهم ليهوه: ««ولا تأتوا إلى الجلجال» (هوشع ٤ : ١٥)، «هلم إلى بيت أيل وأذنبوا إلى الجلجال وأكثروا الذنوب وأحضروا كل صباح ذبائحكم وكل ثلاثة أيام عشوركم» (عاموس ٤: ٤) «لأنه هكذا قال الرب لبيت إسرائيل اطلبوا فتحيوا. ولا تطلبوا بيت إيل وإلى الجلجال لا تذهبوا وإلى بئر سبع لا تعبروا. لأن الجلجال تسبى سبياً وبيت إيل تصير عدماً.

اطلبوا الرب فتحيوا لئلا يقتحم بيت يوسف كنار تحرق ولا يكون من يطفئها من بيت إيل » (عاموس ٥ : ٤ ـ ٧).

فالنبييم، فيما نسب اليهم، حاولوا تنظيف الديانة من حجريتها السحرية وجعلها أقل تشبيهية وأكثر تسامياً و «روحانية»، وهي مهمّة غريبة لديانة لم تعترف بالروح، واعتبرت أن «الدم هو النفس (الروح)» (تثنية ١٢ : ٢٣). وكل ما في الأمر أن كهنة يهوه ومتنبئيه خشوا أن ينقل «الشعب» ولاءه الديني وينقل السلطة الزمنية إلى كهنة «الآلهة الغريبة» ويحرم كهنة يهوه من الذبائح والعشور والمغانم، فاستماتوا في طرد تلك «الآلهة الغريبة» بسحرها من حجارتها المقدسة، ومن أيكاتها، ومن سواريها، واحلال سحر يهوه القوي محلها مع تركيزه في صندوقه، تابوته، وهيكله الموحد، فباتت بيت إيل مقضياً عليها بأن تصير عدماً وتحرق بالنار، والجلجال مقضياً عليها بأن تسبى سبياً، بعد أن بدا واضحاً للشعب ولكل سكان الأرض أن ساكني حجارتها كانوا الإلّه إيل الكنعاني وأسرته الجليلة من البعليم وعشتروت. وفي هذا المسعى، لم يكن هم الكهنة والنبييم «اعلاء» عبادة يهوه وجعلها «روحانية»، بل احتكار سحر الحجارة، وسحر الأشجار، وسحر السواري، وسحر الأيكات ليهوه وحده.

خلاصة

استمر انشغال اليهود بالسحر إلى ما بعد عصور التوراة بأزمنة طويلة، إذ أصبحت ممارسته مؤسسية في طريقة حياتهم وتحاذت مع إيمانهم بأنهم «شعب مختار أسمى».

في كتابه المعنون «تاريخ اليهود»، يقول المثقف والباحث البريطاني بول جونسون، وهو ـ كما يشهد كتابه القيّم ـ معجب أيما إعجاب بالقوم الذين كتب عنهم، ولا سبيل إلى اتهامه بالتحيز ضدهم أو العداء تجاههم، أنهم «ظلوا يمارسون السحر بنوعيه، الأبيض والأسود، وظلوا يمارسون السحر بالنار، ويجعلون الطيور تتوقف عن الطيران وهي محلقة ثم تعود فتطير ثانية، ويقيمون جلسات تستمر الليل طوله لاستحضار أرواح خيِّرة وأرواح شريرة ثم يلحقونها بجلسات «تبخير» لتطهير المكان من تلك الأرواح، وظلوا يتدروشون ويغشون وينتشون، ويقيمون جلسات لاستحلاف الملائكة (جعل الملائكة تقسم يمين ولاء لهم)، ويضعون التعاويذ والرقى لتأمين سلامة المسافرين، وتخليص المساكن من القمل، بل ووضعوا مؤلفات سرية الغرض منها إرشاد اليهود إلى الكنوز المدفونة في مقابر قدماء المصريين.

«ولم يكن ذلك النهج اللاعقلاني في ممارسة الديانة قاصراً على عامة اليهود، بل تفشى بين أعلى طبقاتهم، وفي ممارسة تلك الطبقات غير الشعبية له أطلق عليه اسم «التصوف». ولقد كانت زوجة الفيلسوف اليهودي ميمونيدس من المؤمنات إيماناً حاراً بذلك التصوف، حيث انحدرت من صف طويل من المتصوفة متصنعي التقوى، أما ابنه إبراهام فسار على خطى أمه ولم يحذ حذو أبيه العقلاني. وبالرغم من أنه كان ـ فيما بدا ـ يجل ذكرى أبيه كثيراً ويدافع عن أفكاره، فإن مؤلفه الأكبر الذي وضع فيه خلاصة أفكاره هو كان سفراً ضخماً عنوانه «المرشد الكامل لكل الأتقياء»، طرح فيه تلك التقوى

«التصوفية» كطريقة حياة بديلة، وعلم مضاد لعقلانية أبيه، ونتيجة لذلك، عرف باسم «روش كل هـ ـءهاسيديم»، أي «رأس كل المتصوفة الأتقيـاء». . فلسوء حظ العقلانيين، كان التصوف (السحر) ضارباً بجذوره في اليهودية بعمق، بل والواقع أنه يمكن القول أنه ضارب بجذوره في عبادة يهوه. فالاعتقاد بأنه، بالإضافة إلى الشريعة المكتوبة التي أعطاها يهوه لموسى، كانت هناك شريعة شفوية أعطيت لموسى، اعتقاد ظل مفيداً للسلطات الدينية (الكهنة). إلا أنه ظل اعتقاداً خطراً للغاية لأنه أدى إلى الإيمان بأن هناك كمّا ضخماً من المعارف الخاصة عن الله أعطي شفاهاً وبطريقة سرية وظل غير مسموح بتعلمـه إلا للقلة المختارة (أي صفوة الشعب المختار). وفي التلمود، تعني كلمة «القبّالة» ببساطة العقيدة المتلقّاة أو الموروثة، أي الجزء الأخير من «العهد القديم» التالي للأسفار الخمسة وللتعاليم الشفوية. غير أن تلك الكلمة ما لبثت أن باتت تعني التلقين الحصري القاصر على فئة محدودة لمعارف خبيئة لا يمكن أن يفهمها إلا من كان من تلك الفئة المحدودة المجدودة، وهي معارف تمكن تلك القلّة من الإتصال بالله مباشرة واستقاء المعرفة منه بوسائل لا عقلانية (سحرية). ويبدو أن الاصحاح الثامن من سفـر الأمثال(*)، والاصحـاح الثامن والعشرين من سفر أيوب(**)، اللذان يعلّمان، بالمجاز والتورية، أن

(*) «أنا الحكمة اسكن الذكاء وأجد معرفة التدابير. أنا الفهم. لي القدرة. بي يملك الملوك ويقضي العظماء. بي يترأس الشرفاء والرؤساء. كل قضاة الأرض.. عندي الغنى والكرامة. قنية فاخرة وحظ. الرب اقتناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم. منذ الأزل مسحت (صرت مسيحة) منذ البدء منذ أوائل الأرض. إذ لم يكن غمر أُبدِئْت. من قبل أن تستقر الجبال وقبل التلال أُبدِئْت. إذ لم يكن قد صنع الأرض بعد ولا البراري ولا أول أعفار المسكونة.. كنت عنده صانعاً وكنت كل يوم لذّته فرحة دائماً قدامه. فرحة في مسكونة أرضه ولذّاتي مع بني آدم.. طوبى لمن يسمع لي ساهراً كل يوم عند مصاريعي حافظاً قوائم أبوابي» (سفر الأمثال: ٨: ١٢ و١٤ و١٥ و١٨ و٢٢ ـ ٢٦ و٣٠ و٣١ و٣٤).

(**) «قد جعل للظلمة نهاية وهو يفتّش عن الكمال.. أما الحكمة فمن أين توجد وأين هو =

«الحكمة» قدرة خلاقّة حيّة تضع في يد من يتوصل إليها المفتاح الذي يمكنه من النفاذ إلى أسرار الله والكون، يعززان ذلك المفهوم القائل بالمعارف الخبيئة. ولقد اجتهد العقلانيون اليهود في تخليص الديانة من «التصوف» (السحر) طوال العصور لكنهم ظلوا يصطدمون بقدرة المدافعين عن (السحر) باستشهادات وفيرة من «العهد القديم»، وبما هو أكثر وفرة من الاستشهادات من نصوص التلمود..

«وبالإضافة إلى الاستخدام العملي للسحر في الاتصال بالله اتصالاً مباشراً، ظلت نصوص الحكمة الخفيّة تصب سيلاً عرمرم من المعلومات عن الله.. ولما كانت التوراة مقدّسة، فإن الأحرف التي كتبت بها مقدّسة هي أيضاً، وكذلك القيم العددية لتلك الأحرف. ومتى أمكن الوقوف على المفتاح الذي يفك الشفرة، أمكن الحصول على الحكمة الخفيّة. وأحد المفاتيح الموصّلة إلى ذلك، المزمور ١٤٧ الذي يقول «عظيم هو ربّنا وعظيم القدرة» (١٤٧: ٥).وقد استخدم ذلك القول في التوصل إلى إعطاء مقاييس الله طولاً وعرضاً. فباستخدام القيم العددية للأحرف، ومجموعها ٢٣٦، وضرب تلك النتيجة في ١٠٠٠٠ر١٠ فرسخاً سماوياً، استخلصت مقاسات رأس الإلّه وأطرافه، وأمكن الوقوف على أسماء الرأس والأطراف، وكلها من أسماء الله الخبيئة: «أديريرون»، «وزافوديئيل»، و «أخترئيل»، و «تازاش»، و «زهاراريئيل»، وهي أسماء بالغة الأهمية بوصفها «كلمات السر» التي يجعل النطق الصائب بها حراس بوابات السماء يفتحونها ويدخلون العارف بها»[٦١].

وقد فات المستر جونسون ـ ربما لأنه أكثر تحضراً من أن يتفكر في

= مكان الفهم؟ لا يعرف الإنسان قيمتها ولا توجد في أرض الأحياء. الغمر يقول ليست هي فيّ والبحر يقول ليست هي عندي.. فمن اين تأتي الحكمة وأين هو مكان الفهم؟ إذ اخفيت عن عيون كل حي وسترت عن طير السماء. الهلاك والموت يقولان بآذاننا قد سمعنا خبرها. الله يفهم طريقها وهو عالم بمكانها.. رآها واخبر بها هيّاها وايضاً بحث عنها» (ايوب ٢٨: ١ و١٢ ـ ١٤ و٢٠ ـ ٢٤ و٢٧).

تلك الأشياء القديمة ـ أن يشير إلى «كتاب الأبواب» المصري الذي أصيب طالبو «الحكمة الخفية» منه بحواذ فتح البوابات السماوية هذه بنطق الأسماء الخبيئة النطق الصحيح، وفاته أيضاً ـ ربما من شدة الورع ـ أن يفطن إلى وجود اسم الإلّه الكنعاني «إيل» (الذي صارعه يعقوب وأوشك أن يغلبه فصار اسمه إسرا ـ ئيل») في ذيل ثلاثة من أسماء أعضاء يهوه هي «زافوديئيل»، و «أخترئيل»، و «زهاراريئيل». لكن، لا بأس. فالذي يعنينا هنا ـ على أي حال ـ وعي ذلك الكاتب الأممي، المنتمي بالروح والقلب الذائب عشقاً، بأهمية ما أسماه بـ «التصوف»، أي السحر، وسريانه في كل أوصال الديانة إلى الحد الذي جعل اليهود يتصورون (في تطوّح آخر من تطوّحات البارانويا) أنهم قادرون باستخدام ذلك «التصوف» أن يقيسوا رأس يهوه وأطرافه.

يحار العقل في أمر أناس هذا شأنهم. فهم يصيبون عالماً بأكمله بالدوار بادّعاء حيازتهم القَصْرية لمعرفة خاصة بالله، وعلاقة خاصة حميمة به، وتفردّهم بتقوى وإيمان وصلاح لا سبيل لغيرهم إليها لأن غيرهم لا يتمتع بتلك المعرفة ولا يستظل بتلك العلاقة. وقصارى الجهد في شأن ذلك الادّعاء التمعُّن في الصورة التي صوروا بها إلّه مكنّتهم خصوصيتهم من الاعتقاد بأن في وسعهم قياس رأسه وأطرافه، والوقوف على ما لديه من معارف خبيئة مكنونة عن غيرهم، آخذين في حسباننا أننا ـ عندما ندرس الأديان ـ نفعل ذلك ونحن على أرض ليست ككل أرض: الأرض التي يطرقها العقل الإنساني سعياً إلى الإيمان بالألوهة واستجلاء لعلوّ الإلّه وسمّوه، وهو إيمان يصبح العالم بدونه متاهة مقفرة مجدبة لا قبل للروح بالضياع في مساربها المسدودة.

وعلى تلك الأرض، لا يجدينا التخلّي عن العقل. لأننا بدون العقل نتحول إلى أشياء، إلى كائنات دنيا زاحفة تائهة في سراديب معتمة. والله، كما يقول المثل المصري الحكيم، لم يره عباده رأي العين، لكنهم

«عرفوه بالعقل». وهذا أقصى التديّن وأرقاه. لأننا إن كنا نغبط أنفسنا على كوننا متدينين، نكون متدينين جاحدين جحوداً لا يقبله الله إذا ما تخلّينا عن أثمن هبة وهبنا إياها ووضعنا بها فوق غيرنا من مخلوقات، وهي العقل. فنحن لا نستطيع الادّعاء بإمكان الإيمان بالله مع التخلّي عن آدميتنا التي يجسدها عقلنا الإنساني، ولا نستطيع اللوذ باللاعقل والاختباء وراء ادّعاء التقوى تجنباً لمواجهة ما لا يكف العقل عن وضعه في طريقنا من تحديات وهو آخذ في تسليط ضوء عديم الرحمة على كل تلفيق وكل تناقض. فذلك اللوذ لا سبيل إلى تسميته بالتقوى أو تغليفه بالإيمان، وهو ضرب بذيء من الكفر بالألوهة ، بحجة الإيمان بها، لأن السبيل إليه كفر بالخاصية الوحيدة التي يمكن أن تبرر للإنسان أن يدّعي أنه خلق «على صورة الله». فالله هو العقل المطلق الذي أوجد الكون ونظمه ووضع له قوانينه وخلق الإنسان ووضعه فيه. وإهدار العقل في تعاملنا مع أي مسألة لها علاقة بالألوهة والكون وما فيه ومن فيه ليس إلا إهداراً للعنصر «الإلّهي» الوحيد فينا نحن البشر.

فلنتعامل مع موضوعنا بالعقل إذن، ونحاول الوقوف على الصورة التي صُوِّر بها الإلّه في التوراة و «العهد القديم».

١ ـ الالّه القادر على كل شيء

الصورة	ونقيض الصورة
ظلّت الدعامة الأساسية التي بنى عليها موسى صورة يهوه كونه إلهاً قادراً على كل شيء لا يستعصي على قدرته شيء، وهو ما لخصه «العهد القديم» بقوله: «أنا الرب إلّه كل ذي جسد. هل يعسر عليّ أمر ما»؟ (ارميا ٣٢: ٢٧)	غير ان سفر القضاة ناقض تلك الصورة من اول إصحاح فيه بقوله إن «الرب كان مع يهوذا فملك الجبل» لكنه لم يقدر على طرد الكنعانيين سكان الوادي «لان لهم مركبات حديد»! فكان يهوه عجز، وهو القادر على كل شيء، أمام مركبات الحديد. (قضاة ١: ١٩)
وقد تكرر في أسفار التوراة، ابتداء من سفر الخروج، وعدٌ قاطع بان يهوه،	غير ان سفر القضاة ناقض ذلك الوعد المتكرر بالحاح فيما سبقه من أسفار،

وقد «نزل من السماء» لينقذ شعبه ويفي بعهده لـ «الآباء» بأن يخلص الشعب من ظلم المصريين سيمكّنهم من الحلول محل «الكنعانيين والحثيين والاموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين»
(خروج ٣: ٨)

فاوقفنا على أن يهوه لم يف بذلك الوعد الذي قطعه على نفسه، إذ يقرر ذلك السفر، تاريخياً، ان «بني إسرائيل سكنوا في وسط الكنعانيين والحثيين والاموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين»
(قضاة ٣: ٥)

وواضح من ذلك طبعاً أن اجتراء مؤلفي سفر الخروج وما بينه وبين سفر القضاة من أسفار على الألوهة بإجراء تلك الوعود على لسان يهوه وجعل «الرب» متواطئاً على عملية الإبادة الشاسعة التي كان مخطط موسى يستهدفها تطهيراً لـ «الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً» من سكانها، اجتراء تمخض ـ عندما اصطدم بالواقع التاريخي الذي اعترف به «مؤرخو» سفر القضاة صاغرين ـ عن وضع محرج للغاية وقميء لم يجد من كتبوا ذلك السفر الأخير مخرجاً منه إلا المخرج الأعرج الذي حاولوا تلمسه بقولهم إن عدم تنفيذ يهوه لوعوده بـ «دفع تلك الشعوب» ليد «الشعب» كيما يذبحها ويبيدها عن بكرة آبائها «كان لامتحان بني إسرائيل بتلك الشعوب لكي يتبين ما إذا كان بنو إسرائيل سيلتزمون أم لا بالوصايا التي أوصى بها آباءهم عن يد موسى»! (قضاة ٣: ٤).

٢ ـ الآله ساكن الظلمة الذي لا تراه عين

«وقال لا تقدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان لا يراني ويعيش.. وجهي لا يرى»
(خروج ٣٣: ٢٠ و٢٣)

«ويكلم الرب موسى وجهاً لوجه كما يكلم الرجل صاحبه»
(خروج ٣٣: ١١)

«حينئذ تكلم سليمان. قال الرب إنه يسكن في الظلمة الحالكة».
(الملوك الأول ٨: ١٢)

«لأني رأيت الله وجهاً لوجه ونجيت نفسي»
(تكوين ٣٢: ٣٠)

«جعل الظلمة مكمنه. وجعل سترة حوله المياه الداكنة وظلام الغمام».
(المزمور ١٨: ١١)

«في سنة وفاة عزّيا الملك انا أيضاً رأيت الرب جالساً على كرسي عال ومرتفع».
(اشعياء ٦: ١)

«السحاب والظلمة حوله».
(المزمور ٩٧: ٢)

«وأنا اجتمع بك هناك واتكلم معك من فوق التابوت».
(خروج ٢٥: ٢٢).

٣ ـ الاله الذي لا يكلّ

«أما عرفت أم لم تسمع؟ إله الدهر الرب خالق اطراف الأرض لا يكلّ ولا يعيا. ليس عن فهمه فحص. يعطي المعيي قدرة ولعديم القوة يكثرّ شدّة. الغلمان يعيون ويتعبون».
(اشعياء ٤٠: ٢٨ ـ ٣٠)

«لأنه في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفي اليوم السابع استراح وتنفّس».
(خروج ٣١: ١٧)

«وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل. فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل».
(تكوين ٢: ٢)

٤ ـ الاله الذي لا يندم

«ليس الله إنساناً فيكذب. ولا ابن إنسان فيندم»
(عدد ٢٣: ١٩)

«لقد مللت من الندامة، يقول الرب»
(ارميا ١٥: ٦)

«لأني أنا الرب لا أتغيّر».
(ملاخي ٣: ٦)

«وندم الرب انه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه»
(تكوين ٦: ٦)

«أنا الرب تكلمت.. لا أطلق ولا اشفق ولا أندم»
(حزقيال ٢٤: ١٢)

«وكان كلام الرب إلى صموئيل قائلاً: ندمت على أني قد جعلت شاول ملكاً . فاغتاظ صوئيل وصرخ إلى الرب الليل كله».
(صموئيل الأول ١٥: ١٠ و١١)

«وأيضاً نصيح إسرائيل (يهوه) لا يكذب ولا يندم لأنه ليس إنساناً ليندم».
(صموئيل الأول ١٥: ٢٩)

«فندم الرب على الشر الذي (أوشك) أن يفعله بشعبه».
(خروج ٣٢: ١٤)

«لعل الله يعود ويندم ويرجع عن حمو غضبه فلا نهلك. فلما رأى الله أنهم رجعوا عن طريقهم الرديئة ندم الله على الشر الذي تكلم أن يصنعه بهم فلم يصنعه».

(يونان ٣. ٩ و ١٠)

والواضح من كل هذا التباين في تصوير الإلّه بين الرب الذي لا يندم ولا يغير قراراً اتخذه، والرب الذي من كثرة الندم «مل من الندامة»، أن من صوروا الإلّه هذا التصوير الشخصي للغاية النابع من رؤية كل حبر مبارك منهم لما ينبغي أن يكون عليه الإلّه، أناس أقل ما يقال فيهم أنهم لم يتحلوا بالتواضع اللازم في مواجهة الألوهة، وإلا لما كانوا قد تعاملوا مع صورة الإلّه هذا التعامل مطلق اليد العاري، في حقيقة أمره، من أي شيء يمكن وصفه بالتقوى.

٥. الالّه العادل في تعامله مع كل البشر

«هو الصخر الكامل صنيعه. إن جميع سبله عدل. إلّه امانة لا جور فيه صدّيق وعادل هو».

(تثنية ٣٢: ٤)

«ليخبروا بان الرب مستقيم. صخرتي هو ولا ظلم فيه».

(المزمور ٩٢: ١٥)

«اديّان كل الأرض لا يصنع عدلاً»؟

(تكوين ١٨: ٢٥)

«انا إلّه غيور افتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع».

(خروج ٢٠: ٥)

«ملعون كنعان. عبد العبيد يكون لاخوته. وقال مبارك الرب إلّه سام. وليكن كنعان عبداً لهم».

(تكوين ٩: ٢٥ و ٢٦)

«لانه كان من قبل الرب ان يشدد قلوبهم حتى يلاقوا إسرائيل للمحاربة فيحرّموا (يذبحوا) فلا تكون عليهم رأفة بل يبادون كما امر الرب موسى»

(يشوع ١١: ٢٠)

٦. الالّه الرحيم في تعامله مع كل البشر

«احمدوا الرب لأنه صالح لأن إلى الأبد رحمته»

(أخبار الأيام الأول ١٦: ٣٤)

«انا لا أشفق ولا أتراف ولا أرحم بل أهلكهم»

(ارميا ١٣: ١٤)

«الرب خيِّر تجاه الكل ومراحمه فوق كل اعماله».

(المزمور ١٤٥: ٩)

«لأني لا اسرّ بموت من يموت. يقول السيد الرب»

(حزقيال ١٨: ٣٢)

«وتاكل كل الشعوب الذين الرب إلّهك يدفع إليك (تفترس كل الشعوب التي يمكنك يهوه من اعناقها) لا تشفق عيناك عليهم».

(تثنية ٧: ١٦)

«فالآن اذهب واضرب عماليق. هكذا يقول رب الجنود. وحرّموا (اذبحوا) كل ما له. ولا تعف عنهم. بل اقتل رجلاً وامراة وطفلاً رضيعاً وغنماً وبقراً وجملاً وحماراً».

(صموئيل الأول ١٥: ٢ و ٣)

«الرب رجل حرب»

(خروج ١٥: ٣)

«رب الجنود اسمه»

(اشعياء ٥١: ١٥)

«الرب إلّهك نار آكلة إلّه غيور»

(تثنية ٤: ٣٤)

٧ ـ الآلّه الخيّر الذي يكره الشر والخديعة

«هكذا قال الرب: هانا مطلق عليكم شراً وقاصداً عليكم قصداً (مدبراً لكم مكيدة)»

(ارميا ١٨: ١١)

«انا الرب وليس آخر.. صانع السلام وخالق الشر»

(اشعياء ٤٥: ٧)

«واعطيتهم ايضاً فرائض غير صالحة واحكاماً لا يحيون بها»

(حزقيال ٢٠: ٢٥)

«هل تحدث بليّة في مدينة والرب ليس صانعها»؟

(عاموس ٣: ٦)

«ثم خرج الروح (الشرير) ووقف امام الرب وقال انا اغويه. وقال له الرب: بماذا؟ فقال (الروح الشرير) اخرج

فـأكـون روح كـذب في افـواه جميـع انبيائه. فقال الرب إنك تغويه وتقتدر. فاخرج وافعل هكذا. والآن هـوذا قد جعل الرب روح كذب في افواه جميع انبيائك هؤلاء والرب تكلم عليك بشرّ»

(الملوك الأول ٢٢: ٢١ ـ ٢٣)

٨ ـ الآله السماوي الخبيء الذي لا تراه عين

«حقاً انت إله محتجب يا إله إسرائيل المخلّص»

(اشعياء ٤٥: ١٥)

«رايت الـرب جالسـاً على كـرسي عال ومرتفع واذياله تملأ الهيكل»

(اشعياء ٦: ١)

«قلت لا ارى الرب بعد. الرب في أرض الأحياء. لا انظر احداً بعد وآنـا بين سكان الفانية (شيول)».

(اشعياء ٣٨: ١١)

«هذا منظر شبه مجد الرب. ولما رايته خررت على وجهي»

(حزقيال ١: ٢٨)

«فنظرت وإذا شبه كمنظر نار من منظر حقويه إلى تحت نار ومن حقويـه إلى فـوق كمنظـر لمعـان كشبـه النحـاس اللامع. ومد شبه يد واخذني بناصية راسي ورفعني.. وإذا مجد إله إسرائيل هنـاك مثـل الـرؤيـة التي رايتهـا في البقعة».

(حزقيال ٨: ٢ ـ ٤)

«لانهم يقولون الرب لا يرانا. الرب قد ترك الأرض»

(حزقيال ٨: ١٢)

«وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس في باب الخيمة وقت حرّ النهار»

(تكوين ١٨: ١)

«فدعا يعقوب اسم المكان فنيئيل. قائلاً لأني نظرت الله وجهاً لوجه ونجيت نفسي»
(تكوين ٣٢: ٣٠)

«فنزل الرب في عمود سحاب ووقف في باب الخيمة ودعا هرون ومريم فخرجا كلاهما. فقال لهما الرب اسمعا كلامي. إن كان منكم نبي للرب فبالرؤيا استعلن له وفي الحلم أكلمه. وأما عبدي موسى فليس هكذا بل هو أمين في كل بيتي. فما إلى فم أكلمه وعياناً أتكلم معه لا بالألغاز. وشبه الرب يعاين. فلماذا لا تخشيان أن تتكلما على عبدي موسى؟» (عدد ١٢: ٥ ـ ٨)

«وقال الرب إن صراخ سدوم وعمورة قد كثر وخطيتهم قد عظمت جداً. (فقلت في نفسي) أنزل وأرى هل فعلوا بالتمام (حسب ما بلغني) وإلا فاعلم»

(تكوين ١٨: ٢٠ و ١)

«وقال الرب هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم وهذا ابتداؤهم بالعمل. والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه. هلم ننزل ونبلبل هناك (بأسفل) لسانهم»

(تكوين ١١: ٦)

٩ ـ الآله روح لا يأكل ولا يطلب ذبائح

«هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل. ضموا محرقاتكم إلى ذبائحكم وكلوا لحماً. لأني لم أكلم آباءكم ولا أوصيتهم يوم أخرجتهم من أرض مصر من جهة (بشأن) محرقة أو ذبيحة»

(ارميا ٧: ٢١ و ٢٢)

«وهذا ما تصنعه لتقديسهم ليكهّنوا لي. خذ ثوراً واحداً ابن بقر وكبشين.. وتقدم الثور إلى قدام خيمة الاجتماع.. فتذبح الثور أمام الرب.. وتقدم ثور خطية كل يوم للكفارة»

(خروج ٢٩: ١ و ١٠ و ٣٦)

«إن جعت فلا أقول لك لأن لي المسكونة وملأها. هل آكل لحم الثيران أو اشرب دم التيوس؟»

(مزمور ٥٠: ١٢ و ١٣)

«وكلم الرب موسى قائلاً أوص بني إسرائيل وقل لهم. قرباني طعامي مع وقائدي رائحة سروري تحرصون أن تقرّبوه إليّ في وقته. وقل لهم. هذا هو الوقود الذي تقربون للرب. خروفان حوليان (قوزي) صحيحان لكل يوم محرقة دائمة.. وفي يوم السبت خروفان حوليان. وفي رؤوس شهوركم تقربون للرب محرقة ثورين ابني بقر وكبشاً واحداً وسبعة خراف حولية صحيحة»

(عدد ٢٨: ١ و ٩ و ١١)

«واما احشاؤه وأكارعه فيغسلها بماء ويوقد الكاهن الجميع على المذبح محرقة وقود رائحة سرور للرب»

(لاويين ١: ٩)

١٠ـ الاله ساكن السماء لا الصناديق أو الخيام

«ومن يستطيع ان يبني له بيتاً لأن السموات وسماء السموات لا تسعه. ومن انا حتى ابني له بيتاً إلا للإيقاد امامه»؟

(أخبار الأيام الثاني ٢: ٦)

«فيصنعون لي مقدساً لأسكن في وسطهم. بحسب جميع ما انا أريك من مثال المسكن ومثال جميع آنيته هكذا تصنعون»

(خروج ٢٥: ٨ و ٩)

«ثم غطت السحابة خيمة الاجتماع وملأ بهاء الرب المسكن»

(خروج ٤٠: ٣٤)

«ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة كان بعد ذلك بنو إسرائيل يرتحلون وفي المكان حيث حلت السحابة هناك كان بنو إسرائيل ينزلون.. جميع ايام حلول السحابة على المسكن كان بنو إسرائيل ينزلون. وإذا تمادت السحابة على

المسكن أياماً كثيرة كان بنو إسرائيل يحرسون حراسة الرب ولا يرتحلون. أو يومين أو شهراً أو سنة متى تمادت السحابة على المسكن حالّة عليه كان بنو إسرائيل ينزلون ولا يرتحلون ومتى ارتفعت كانوا يرتحلون»
(عدد ٩: ١٧ - ١٩ و ٢٢)

السؤال الذي يفرض نفسه في مواجهة هذا التناقض الذي أوردنا بعضاً يسيراً من كلّه الكثير، هو: الذين صوروا الإله هذا التصوير المتناقض الذي يلغي بعضه بعضه الآخر والذي جعل الإله (١) رغم ادّعاء القدرة على كل فعل، يقف عاجزاً أمام مركبات من حديد، (٢) رغم الوعود المتكررة، يعجز عن الوفاء بوعوده، (٣) رغم أن الألوهة لا رادّ لقضائها ولا تغيير لإرادتها، يتخاذل قضاؤه وترتد إرادته أمام صمود بشر فانين، (٤) رغم القول بأنه كامن في الظلمة غائم في السحاب، يتراءى كمخلوق أرضي يمكن الجلوس إليه ورؤيته وجهاً لوجه، (٥) رغم أن الألوهة لا تكلّ ولا تتعب، يحتاج إلى الراحة والتقاط الأنفاس بعد مشقة العمل، (٦) رغم أنه «ليس ابن إنسان فيندم»، يظل يندم حتى يمل من كثرة الندم، (٧) رغم أن العدل المطلق من صفات الألوهة، يتراءى كإله مفتقر إلى العدل (٨) رغم أن الرحمة من صفات الألوهة، يتراءى كإله دموي عديم الرحمة، (٩) رغم أن الألوهة هي الخير المطلق يتراءى كإله ينبع الشر من عنده ولا مانع لديه من التآمر مع «الأرواح الشريرة» (الأبالسة) على البشر، (١٠) ورغم أن الصلاح والاستقامة والصدق من صفات الألوهة، يتراءى كإله يتعامل مع البشر بالخديعة، (١١) وبالمناقضة لسمو الألوهة وعلوها على أن تدركها حواس البشر، يتراءى كإله مرئي يجلس إليه البشر الفانون ويتحدثون إليه ويظل ينزل من السماء حتى يتمكن من أن يرى ما يجري على الأرض، (١٢) وبالمناقضة لروحانية الألوهة، يصور كإله أكول يتمسك بأن يقدم له بنو إسرائيل «قربانه طعامه» في

مواعيده ويقدموا إليه المحرقات ليحدثوا له «رائحة سرور»، (١٣) وبالمناقضة لعلو الألوهة وسماويتها، يصور كإله يسكن «تابوتاً»، أو خيمة، أو معبداً، ويقيم بين «أمته المقدسة»، و (١٤) وبالمناقضة لكل ما قالته الأديان السماوية عن الألوهة، يصوَّر كما لو كان حادي قافلة «الشعب»، وقائد سفاحيه، نقول أن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل الذين وجدوا بمكنتهم أن يصوروا الإله هذا التصوير أو يتصوروه على هذه الصورة الغريبة أناس مؤمنون بالألوهة حقاً؟ أم ترى كان الله وظل فيما يخصهم سلاحاً في أيدي كهنتهم ونبييهم وقادتهم للسيطرة على «الشعب» وتحقيق مآرب أرضية لا علاقة لها بالسماء أو الصلاح؟

وفي غيبة السماء والصلاح كبعدين جوهريين، ما الذي يبقى؟ الشعائر والسحر، والجوع الذي لا يعرف الشبع؟ هذا تساؤل توقَّف عنده الفيلسوف سبينوزا، ويبدو أنه استفظع الجواب عليه، فحاول التهرب من المواجهة بقوله أنه يجب، فوق وقبل كل شيء، أن نفطن إلى أن كل هذه المهاوي الغائرة التي يتعثر عندها العقل نجمت عن الانصياع لحكم الضرورة الذي أملى «تكييف» النصوص كيما تتواءم مع مستوى «ذكاء الجماهير اليهودية العريضة»[٦٢]!

وقد كان سبينوزا، وهو يقول بهذا المخرج من الورطة، واقعاً في مأزق مخيف مع كهنة ديانته انتهى به إلى الخروج من تلك الديانة بعد أن حاول كهنتها رشوته ثم حاولوا اغتياله ليسكت.

وبطبيعة الحال، كان بالوسع تقبُّل المخرج الذي حاول سبينوزا إيجاده لولا: (١) الادعاء الراسخ بأن الأسفار الخمسة الأولى (التوراة) التي شكلت جوهر الديانة والركيزة الأساسية للعقيدة، «أُنزلت» على موسى. وهو ادعاء وجد سبينوزا أنه لم يكن مستطيعاً التسليم بصحته، و (٢) أن المحصلة النهائية لذلك «التكييف» للنصوص كيما تتواءم مع «مستوى ذكاء الجماهير اليهودية العريضة» جرّد الديانة من ركيزتها الأخلاقية التي لا وجود لأي ديانة

بدونها، من خلال تجريده للمعبود من صفته السماوية العلوية التي تجعله إلّهاً لكل البشر لا لتلك «الجماهير اليهودية العريضة» وحدها في تصادمها ـ تحت وطأة طموحات كهنتها ـ مع كل من لم يكن يهودياً.

والبلية التي ابتلي بها العالم أن الحركة الصهيونية تواجدت وضـربت بجذورهـا واستشرت من خـلال وبفضل تلـك الفجوة اللاهوتية/الأخلاقية الفاغرة. ومما يؤكده معاصرو بن جوريون من اليهود الذين سجلوا ذكرياتهم عنه ولقـاءاتهم معه، نتبـين أن «المعتقدات اليهودية، بل وطريقة الحياة اليهودية ذاتها، ككل، كانت تثير نفوره. وعلى الرغم من أنه كان لا يكف عن التنقيب في النصوص الدينية بالتوراة وسائر أسفار «العهد القديم» عن كل ما يتيح له أن يربط أسس الدولة اليهودية بجذور توراتيّة، وعلى الرغم من أنه ظل يؤكد أن «صخرة إسرائيل (الشعب) هي إسرائيل (الدولة) والكتاب (التوراة و «العهد القديم»)، وعلى الرغم من أنه استخلص كل ما استطاع استخلاصه للدولة من مبررات أخلاقية ومبررات نبوّيّة مما ظل ـ على سبيل النفاق ـ يسميه بـ «كتاب الكتب»، فإنه لم يكن متديناً أو متبحراً في مسائل الدين، وظل استخدامه المكثّف لتلك المادة الدينية غير قائم على أي إيمان بالديانة اليهودية.. ولقد سئل بن جوريون ذات مرة، صراحة، عما إذا كان قد آمن بوجود الله، فكان جوابه، بغير مواربة:

> «الله! إن السؤال هو: من يكون الله هذا؟ أنا أعرف أن هناك يهوداً، يهوداً كثيرين، يتصوّرونه رجلاً عجوزاً ذا لحية بيضاء مسترسلة قاعداً هناك بأعلى على عرشه السماوي، ويصدقون فعلاً أنه تكلم مع موسى. لكني لا أعتقد أن إلّهاً تكلم مع موسى. كل ما في الأمر أن موسى هجس في قلبه ذلك الصوت الإنساني فأدرك أن عليه أن يفعل ما فعل»[٦٣].

* * * * *

(تـم)



هوامش الباب الخامس والخلاصة

(١) Breasted, James H. : «**The Dawn of Conscience**», Op. Cit., pp. 383/386.

(٢) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit., pp. 466/467.

(٣) Budge, Sir E. A. Wallis: «**Egyptian Religion - Egyptian Ideas of the Future Life**», Routledge & Kegan Paul, London, 1980, pp. 134/151.

(٤) Budge, Sir E. A. Wallis: «**The Egyptian Heaven & Hell**», Open Court, La Salle, Illinois, 1974, pp. 177/178.

(٥) Breasted: «**The Dawn of Conscience**», Op. Cit.. pp. 117/118.

(٦) Freud, Sigmund: «**The Origins of Religion**», Op. Cit., pp. 132,/133.

(٧) Ibid, PP. 71/72.

(٨) Ibid, PP. 72/74.

(٩) Frazer, Sir James: «**The Golden Bough**», Op. Cit., pp. 210/214.

(١٠) Ibid, PP. 207/209.

(١١) Campbell, Joseph: «**Primitive Mythology**», Op. Cit. p. 59.

(١٢) Freud, Sigmund: «**The Origins of Religion**», Op. Cit., p. 107, quoting Frazer s «**The Golden Bough**», p. 205.

(١٣) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit., p. 268.

(١٤) Breasted, James: «**The Dawn of Conscience**», Op. Cit.. p. 40.

(١٥) Budge, Sir Wallis: «**Egyptian Religion**», Op. Cit..p. 125.

(١٦) Ibid, p. 110.

(١٧) طه باقر: «ملحمة جلجامش» منشورات وزارة الأعلام - الجمهورية العراقية، سلسلة الكتب الحديثة رقم (٧٨)، بغداد، ١٩٧٥، ص ١١٢.

(١٨) المرجع نفسه، ص ١١٣.

(١٩) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١١٧، وص ١٢٠.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ص ١٤٧ ـ ١٥٠.

(٢٤) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit., p. 64.

(٢٥) Frazer, Sir James: «**The Golden Bough**», Op. Cit., p. 251.

(٢٦) Ibid, p. 244.

(٢٧) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit., p. 64.

(٢٨) Ibid, P. 65.

(٢٩) Freud, Sigmund: «**The Origins of Religion**», Op. Cit., pp. 145 - 148.

(٣٠) رالف لينتون: شجرة الحضارة.. ترجمة الدكتور احمد فخري، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٣١) Morgenstern, Julian: «**The Book of Genesis**», Op. Cit., pp. 86/87.

(٣٢) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit., p. 196.

(٣٣) Ibid, p. 64.

(٣٤) West, John Anthony: «**Serpent in the Sky - The High Wisdom of Ancient Egypt**», Julian Press, New York, 1987, p. 13.

(٣٥) Ibid, p. 25.

(٣٦) انظر في ذلك، مثلاً، كتاب Muck, Otto: «**The Secrets of Altantis**», Collins, 1987

(٣٧) West, John Anthony: «**Serpent in the Sky**», Op. Cit., pp. 36, 39 and 44.

(٣٨) Campbell, Joseph: «**Myths to Live By**», Bantam Books, New York, 1988, p. 262.

(٣٩) Budge, Sir Wallis: «**Egyptian Magic**», Op. Cit., p. 161.

(٤٠) **The Book of the Dead**, Op. Cit., Chapter 17, pp. 92 - 94.

(٤١) Budge, Sir Wallis: «**Egyptian Magic**», Op. Cit., p. 162.

(٤٢) Ausubel, Nathan: «**The Book of Jewish Knowledge**», Op. Cit., p. 304.

(٤٣) Campbell, Joseph: «**The Hero with a Thousand Faces**», Bollingen Series No. XVII, Princeton University Press, 1973, pp. 267 268.

(٤٤) West, John Anthony: «**Serpent in the Sky**», Op. Cit., pp. 47 48.

(٤٥) Ibid, p. 48.

(٤٦) Breasted, James Henry: «**Development of Religion & Thought in Ancient Egypt**», Charles Scribner's Sons, New York, 1912, p. 175.

(٤٧) Ibid, p. 156.

(٤٨) Ibid, p. 175.

(٤٩) West, John Anthony: «**Serpent in the Sky**», Op. Cit. p. 50.

(٥٠) ارجع في شأن الأهرامات إلى:

1. Tompkins: «**Secrets of the Great Pyramid**», Op. Cit.
2. Edwards, I. E. S.: «**The Pyramids of Egypt**», Pelican.

(٥١) **The Book of the Dead**, Op. Cit., pp. 4, 5 and 17.

(٥٢) انظر في ذلك **Bulfinch's Mythology**, Avenel Books, New York, pp. 292/293

(٥٣) Breasted, James Henry: «**Development of Religion & Thought**», Op. Cit. p. 133:

«One of the most, if not the most, important of the numerous sources from which the departed Pharaoh hoped to draw his sustenance in the realm of Re was **the tree of life** in the mysterious isle in the midst of the Field of Offerings, in search of which he sets out in company with the Morning Star . The Morning Star is a gorgeous green falcon, a Solar divinity identified with «Horus of the Dewat». He has four faces, corresponding to the four Horuses of the East, with whom he is doubtless also identified».

وترجمته:

«واحد أهمّ، إن لم يكن أهمّ المصادر العديدة التي يستمد منها الفرعون الراحل ما يقيم أوده في ملكوت رع (بعد الموت) كان **شجرة الحيوة** الموجودة في تلك الجزيرة المحوطة بالأسرار في حقل التقدمات، والتي يسعى إليها في صحبة «نجمة الصُبح». ونجمة الصُبح هذه صقر أخضر رائع الجمال من المعبودات الشمسية التي أسبغت عليها هوية «حورس الديوات». وله أربعة اوجه، تقابل أشكال حورس الشرق الأربعة الذي أسبغت عليه، بغير شك، هويته أيضاً.

(٥٤) Gettings, Fred: **«Dictionary of Demons»**, Guild Publishing, London, 1988, p. 255.

(٥٥) Josephus: **«Jewish Antiquities»**, Op. Cit., v 5; 5.

(٥٦) Graves, Robert: **«The White Goddess»**, Op. Cit., p. 268.

(٥٧) Ibid., p. 269.

(٥٨) Allen, Grant: **«The Evolution of the Idea God»**, Op. Cit. p. 81.

(٥٩) Frazer, Sir James: **«Folklore in the Old Testament»**, Op. Cit. Vol II, p. 59.

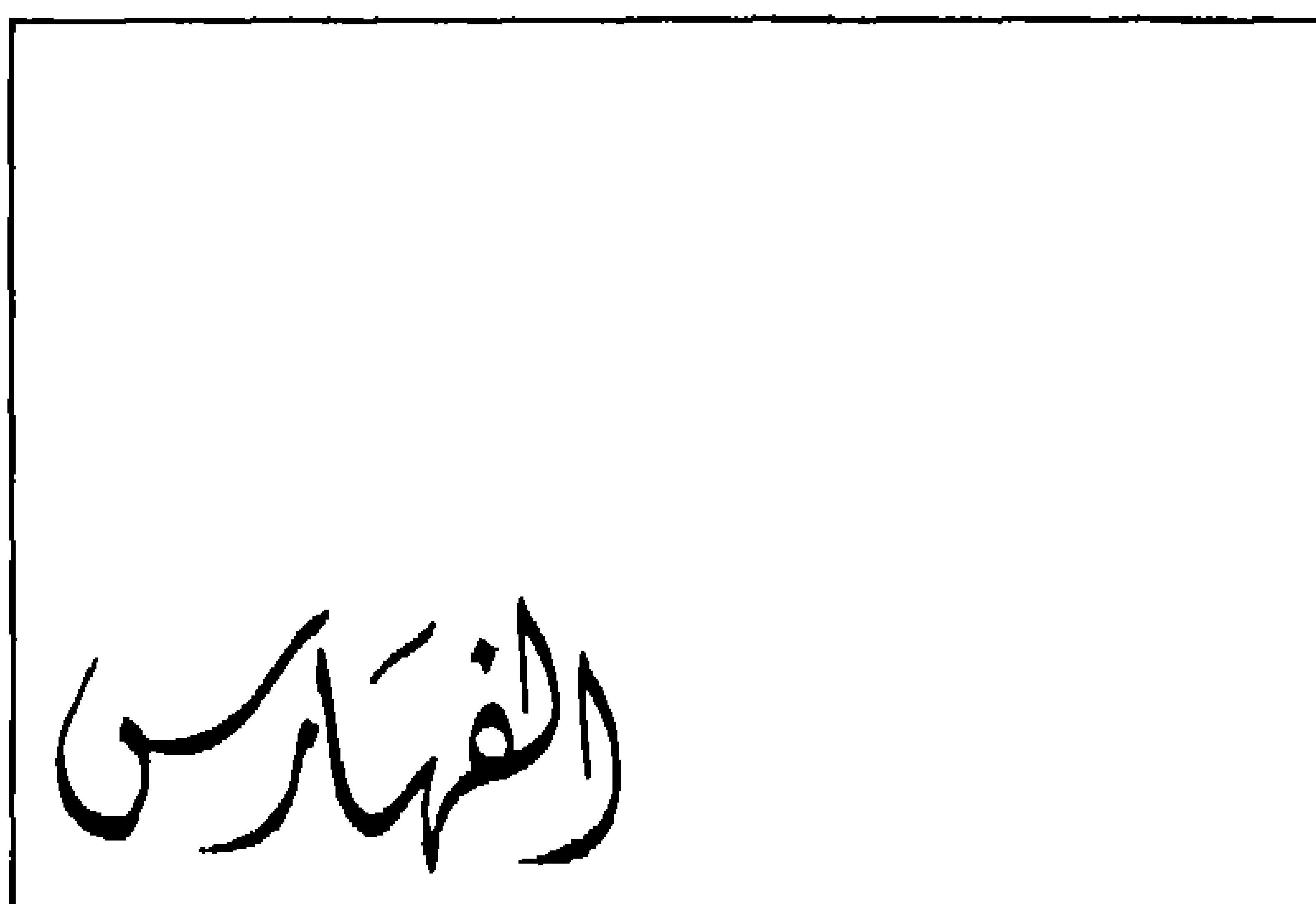
(٦٠) Allen, Grant: **«The Evolution of the Idea of God»**, Op. Cit.. pp. 84, pp. 86.

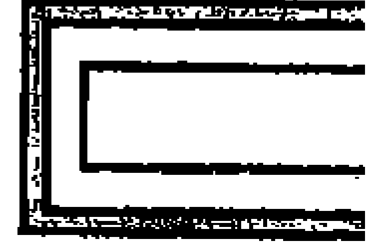
(٦١) Johnson, Paul: **«A History of the Jews»**, Op. Cit., pp. 194 - 196.

(٦٢) Spinoza, Benedict de: **«A Theologico - Political Treatise»**, Dover, New York, 1951, p. 182.

(٦٣) Segev, Tom: **«1949, The First Israelis»**, The Free Press (Macmillan), New York, 1986, p. 260.




الفهارس



فهرس الاحالات الجغرافية

(ت)

(ج)

فهرس الشعوب والأقوام

(ي)

فهرس الأعلام

(ن)

فهرس الموضوعات

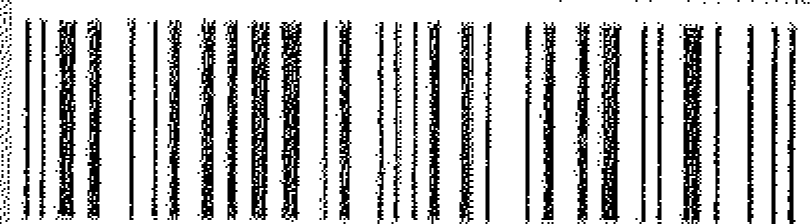
فهرس الكتاب



هذا الكتاب

في «قراءة سياسية للتوراة»، انصرف الجهد إلى استظهار المضامين السياسية لحكي التوراة، وما انطوت عليه تلك المضامين من طموحات كهنوتية أرضيّة إلى إقامة المُلك جاءت الحركة الصهيونية في أواخر القرن الماضي فأقامت على أساسها «المقدّس» مشروعها الآخذ طريقه إلى الاستيلاء على الأرض وإخلائها من أصحابها في الشرق الأوسط كيما يصبح ما يؤخذ منصة قفز إلى حكم العالم بأسره، «تحقيقاً لغرض الخالق من خلق ذلك العالم»، وهو أن يتسيّده ويستأثر بخيراته شعب يهوه المختار.

وفي هذا الكتاب، ينصرف الجهد إلى استظهار العمق السحري للديانة، وهو عمق لا يقل أهمية وخطورة عن المضامين السياسية والطموحات الإقليمية الناطقة في التوراة والعهد القديم، كمنفذ إلى فهم تلك الديانة وسبر غور المخطط الاستعماري الاستيطاني الشاسع الذي تضمنه «كتابها»، واضطلعت الحركة الصهيونية بتنفيذه.


1855131056